الانتِصـــــَـارُ لِلأَشَاعِرَة

وهو ردٌّ على كتاب "جدل الأفكار"

بقلم

الأستاذ الكبير أبي الفداء

سعيد فودة

حفظه الله تعالى ونفعنا به آمين

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد أفضل الأنبياء والمرسلين، أما بعد:

فإن الدفاع عن الدين أو الدفاع عن ما نعتقد أنه من الدين واجب شرعاً وعقلا، أي إن العقل يحكم بحسنه بلا تردد، فكيف إذا كان ما نعتقده هو ما يقول به أهل السنة والجماعة الذين هم جمهور المسلمين.

والكلام في العقائد من أهم الأمور، والجدال في سبيل الحفاظ على الفهم الصحيح للعقائد الإسلامية من أوجب الواجبات، ولا يجوز لأحد أن يغفل أهمية هذا الأمر، ولا يجوز له أن يقدم عليه غيره مع القدرة عليه وتقصير الآخرين في القيام به.

ثم إن بيان أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة وهم الأشاعرة والماتريدية، والرد على المخالفين من أقوى الوسائل للقيام بذلك الواجب، وهذا لأن عقيدة أهل السنة هي عقيدة جماهير المسلمين من المتقدمين والمتأخرين، ولا يجوز لأحد أن يسمح لغيره بالتطاول عليها واعتبارها أنها هي أصل الجهل والفساد والإفساد والظلم!!!

وأنا لا أشك أن من يتهاون في هذا الأمر فيسكت على من يدعي مثل هذه الادعاءات فإنه يجب أن يراجع انتماءه إلى أهل الحق، خصوصاً إن كان مَنْ تصدّى للرد على عقائد أهل الحق جاهلاً متجاهلاً لكثير من الحقائق

التي يصرح بها علماء المسلمين في كتبهم بوضوح لا لبس فيه، فإن هذا يكون مـراده إنما هو التـدمير والتخـريب ولا يكون مراده الانتقاد بهدف الوصول إلى الحق.

ولا تـــتردد في تجهيل من يعتـــبر أن الـــدور الكامل لخدمة الإســـلام قد قـــامت به فرقة واحـــدة، ويهمل في نفس الوقت كل الأعمال التي صدرت عن الفرق الأخـرى بل ويحاول أن يفسرها تفسيرات باطلة.

ومن هـــــذا الأصل فقد اهتممت أن أكتب ردا على كتـاب أمين نـايف ذيـاب الـذي يـدعي أنه يـدعو إلى فكر المعتزلــة، ويحــارب الأشــاعرة بكل ما أوتي من قــوة !! ويبـالغ في التفسـيرات المشـوهة لحقيقة فكر الأشـاعرة والماتريدية، في كتابه المسـمى"جـدل الأفكـار"، وحـتى لا يقـال أنه لم يـرد عليه أحد ولم يـبين وجه الحق في كلامه من الباطل أحــدٌ من المنتمين إلى أهل السـنة، فقد كـان هذا الكتاب.

وأنا لم أتبع أسلوب التهويل والتشـنيع في هـذا الـرد، بل حــاولت قــدر الجهد أن ألــتزم بــالمنهج المتــوازن مع التقليل قدر المستطاع من التجريح، والتجهيل، الأمر الذي لم أســـتطع تجنبه تمامـــاً ،وذلك لكـــثرة ما رأيت من تجريحات وقعت منه في حق أهل السنة.

ومع ذلك فلن يجد القــارئ في كتــابي عرضــاً كاذبــاً لآراء هذا الكاتب، ولن يجد فيه تفسيراً بـاطلاً لآرائـه، ولن يجد مغالطات في الجدال.

وأنا أجزم أن هذا الـرد بالطريقة الـتي اتبعت فيه لن يكون له مثيل في هذا الزمـان، وذلك لأنـني أوضـحت فيه أخطـاء المؤلف وذكـرت فيه محاسـنه، كل ذلك مع عـدم التحامل، وتجنب اتباع الهوى.

وأسـأل الله تعـالى أن يكـون في هـذا الـرد فائـدة للإســـلام والمســـلمين وخطـــوة على طريق المعرفة والتعريف بعقائد الإسلام.

وليس لنا إلى غير الله تعالى حاجة ولا مذهب

سعيد فودة

ختم الله تعالى أعمالنا بالحسنات

تم بتوفيق الله تعالى في 18/4/1996

نقد وتعليق

على كتاب جدل الأفكار

كتاب جدل الأفكـار كتبه " أمين نـايف " الـذي يـدعي أنه يـدعو النـاس إلى فكر المعتزلـة، ويـدعي أن التقـدم المنشود للأمة الإسلامية لا يكـون إلا بالتمسك بفكـرهم أو بالفكر الذي يدعو هو إليه !!

وهو في هذا الكتاب ينتقد فكر حزب التحرير، ويرتكز الكتاب في أساسه إلى أن حـزب التحرير يسـتمد أفكـاره من أفكـار أهل السـنة - ويعـني بأهل السـنة الأشـاعرة خصوصـاً -، وهم عند المؤلف قـائلون بـالجبر وبكل أمر قبيح كما سنلاحظ من كلامه.

ومن الأمور الـتي يحسن أن نعلمها قبل الشـروع في هذا التعليق هي أن المؤلف أي أمين نايف كـان قد أمضى مع حزب التحرير عدداً لا بأس به من السنين، وكان يدعو إلى أفكارهم ويتبناها، حتى طرأ عليه طارئ لا نعلمه دعاه إلى أن يغـير من فكـره وينتسب إلى فكر المعتزلة بحجة أنه هو الفكر الوحيد الذي يمكن أن تقوم بنـاءاً عليه للأمة قائمة.

ونحن في هذا النقد سوف لن يكـون الأسـاس الـذي نبني عليه كلامنا هو الدفاع عن حـزب التحريـر، فـإن هـذا لسنا نحن المعنيين به!! بل سيكون الأساس هو الرد على المؤلف من حيث أنه أرجع حـــــــزب التحرير إلى فكر الأشاعرة الـذين هم أهل السـنة والجماعة على التحقيـق، ثم شرع في نقدهم وتغليطهم في الأفكار التي دعوا إليها.

ومن هنا فإن لردنا محورين: الأول التفريق بين قـول حزب التحرير وبين قول الأشاعرة عند وجود فرق، الثاني:

الدفاع عن قول الأشـاعرة وبيـان غلط المؤلف عند نقضه له.

ونحن ســوف نســير في الــرد على المؤلف بنفس الــترتيب الــذي رتب هو كتابه عليــه، إلا عند الحاجة إلى تجميع كلامه من الأبواب المختلفة، وبالله التوفيق.

الباب الأول

المقدمة الأولى

ينص المؤلف في أول كتابه على أن الهدف الذي قام من أجله حـزب التحرير إنما هو التغيـير من أجل النهضـة، وينقل عنهم "ينهض الإنسان بما عنده من فكر عن الحيـاة والكون والإنسان وعن علاقتها جميعها بما قبل الحيـاة وما بعدها، فكـان لا بد من تغيـير فكر الإنسـان الحاضر تغيـيراً شاملاً وإيجاد فكر آخر له حتى ينهض" ، هـذا هو الأسـاس الذي قام عليه حزب التحرير.

ويعلق المؤلف على ذلك فيقــول: "وبــالرغم من أن حـزب التحرير قـام على أسـاس هـذه العبـارة إلا أنه لم يستطع إيجاد النهضة مع ما بذل الحـزب من جهـود سـواء على صـعيد الأفكـار أو في الواقع العملي النضـالي أو في تعــــدد الأســــاليب خلال مســــيرته الحزبية منذ أن أنشأ المرحوم النبهاني الحزب عام 51 إلى أن توفـاه الله عـام 77".

ويحدد الهدف من قراءته هـذه لأفكـار حـزب التحرير بأنها "قــراءة لإعــادة البنــاء، بنــاء الإنســان والمجتمع والدولة".

ثم يقول: "ولإعادة البناء لا بد من هدم، ومن هنا فإن هذه الأبحاث هي هدم لما تركز في عقول المســلمين من أفكار زائفة سار عليها المسلمون قـرونهم السـالفة، وهي وإن كانت تعالج أفكاراً لحزب التحرير إلا أن أفكار الحزب هـذه هي أفكـار ما سـمي في التـاريخ بأفكـار أهل السـنة والجماعـة، وهي أفكـار التشـبيه والجـبر واهـتزاز الوعيـد، ومنها كانت الكارثة".

ثم يقــول"في صـــــ62ـــــفحة" وإذا توصــلنا إلى أن خطاب المرحوم تقي الدين النبهاني في موضوع القضــاء والقدر هو الخطاب الجبري الأشعري بعبارات جديدة...."ـ

ويقــول في صـــ76ـــفحة: "النبهــاني وهو مشــدود بمقولات الأشاعرة عن الجبر والاختيار وما تفــرع عن ذلك يحاول أن يعطي تبريرا معاصرا لتلك المقولات".

ثم يقـول في صــ185ــفحة: "لمـاذا وقعت في هـذا التناقض يا أبا إبراهيم،لأنك بقيد الأشعري أسير".

ويقـول في صــ149ــفحة: "فالنبهـاني يـرفض اسم الكسب ويـــراه مقالة جبرية ولكنه يقـــول بـــأن الهـــدى والضـلال خلق الله تعـالى وفعل للإنسـان... ولا يفسر لنا أيضا الفرق بين مقالته تلك ومقالة الأشعري".

ويقول في صـ146ـفحة: "والمرحـوم النبهـاني مفكر حزب التحرير الرئيسي ربـاه جـده لأمه ودرس في الأزهر الشـريف والقـائمون على التـدريس فيه أشـاعرة، فليس غريبـاً أن يظهر فكــره متـأثراً بالأشــاعرة رغم محاولاته الهروب منهم".

فهو هنا يعتــبر أن أفكــار أهل الســنة والجماعة هي كانت الكارثة في تاريخ الأمة الإسلامية، وهي الـتي أدخلت الجبر والتشبيه وغير ذلك مما ذكر؟؟!!

وهذه الاتهامات سوف نعالجها في نقـدنا هـذا، مع أن مجــرد ســماعها هنا من قبل عـــارف لآراء أهل الســـنة والجماعة يدفعه إلى الضحك والتعجب من قائلها حتى من دون البحث عن تبريراته وحججـــــه، فكيف لو عرفها ؟؟! وعـرف عند ذلك مـدى سـخافتها وضـحالتها، نعم سـخافة هذه الأفكار التي سـوف يعيد بنـاء فكر الأمة عليها ؟؟ كما يدعي! هذا المعتزلي .

فهذه هي بعض النصوص الـتي يقـرر فيها المؤلف أن حزب التحرير قد تأثر مؤسسه بأقوال الأشاعرة في كثــير من المواضـع، وهو يقــرر في مواضع أخــرى أن النبهــاني حين يحـاول أن يهـرب من آراء الأشـاعرة فإنه يهـرب إما إلى رأي المعتزلة أو إلى رأي خاص به.

وأنا أتعجب من إقراره بأن هذه المبـاحث إنما هـدفها الأكبر هو هدم الأفكار التي تركزت في عقـول المسـلمين وداـموا عليها دهــوراً كثــيرة، وهــذه الأفكــار هي أفكــار الأشـاعرة، وهم أهل السـنة والجماعة باعترافه واعـتراف مؤسس حزب التحرير، حين أقر بأنه يخالف الأشاعرة في بعض المباحث مع اعترافه في كلامه في "الشخصية" بأن الأشاعرة هم أهل السنة والجماعة.

فصــار الحاصل أن المؤلف قد اشــترك مع النبهــاني في هدم أفكار أهل السنة والجماعة بنص كلاميهما!! وهذا في غاية العجب، ونحن سـوف نركز على الـدفاع عن آراء أهل الســنة والجماعة في هــذا الــرد ونــبين وجه كلامهم وحقيقة معناه وتفاهة من يرده.

توضيح موقف المؤلف من أهل السنة والجماعة

ونحن سوف نزيد في بيان موقف المؤلف من أهل السنة والجماعة - الأشاعرة والماتريدية - كما ينص عليه هو في مواضع متفرقة من كتابه وذلك بالإضافة إلى ما مضى:

- **يقول في صفحة 25:** "نعم إن إجابات المعتزلة في موضوع التوحيد والعدل هي إجابات تحتاج إلى مجاهدة ومواصلة بحث وإعادة القراءة المرة تلو المرة لفهمها، ولكنها كلها إجابات لسؤالات أقامها بعض **المعقدين من أهل السنة والجماعة الذين رفضوا آيات محكمات ثلاث**".

- **ويقول في صفحة 61** عن رأي الحزب في موضوع القضاء والقدر: "إنه الخطاب السفياني الأشعري الجبري، يعيد نفسه بقوالب كلامية جديدة".

- **وفي صفحة 78 يقول:** " ومن أخطر المقولات التي قالها المفكرون الإسلاميون قولهم: إن الرزق قضاء الله تعالى، فوصفوه بالظلم مع أنه العدل" ، ومعلوم أن الأشاعرة هم الذين قالوا هذه المقولة.

- **وفي صفحة 135 يقول**: " يقفز النبهاني عن السؤال الكبير المطروح منذ الوجود الجبري أو الكسبي في الفكر السني". ويقول:"النبهاني وهو أسير لتيار أهل السنة والجماعة تيار أتباع معاوية لم يسأل نفسه هذه السؤالات ولهذا بقيت الحقائق غائبة رغم ما بذل النبهاني من جهد لإضفاء صفة الفكر الحق على فكر أهل السنة

والجماعة، ومع هذا بقيت جماعة حزب التحرير تقول:"بأن الرزق من الله وتفعل خلاف ذلك".

- **ويصف المؤلف** أهل السـنة والجماعة (وهم الأشاعرة) في صـ141ـفحة بـأنهم قـالوا بفكـرة الكسب بحكم الـولاء للحكـام الظلمة من بـني أمية وبـني العبـاس وأمراء الدويلات.

- **ثم في صـ145ـفحة يشـركهم هم والوهـابيين**؟؟!! في كـونهم فكـرين جـبريين يخـدمان الظلم والتأخر.

- **ويكرر في صـ176ـفحة** القول بأن أهل السـنة والجماعة ينـادون بـآرائهم ليخـدموا سـلاطين الأمـويين والعباسيين ليبقـوهم في الحكم، ويـدعي أنهم في قـولهم بعدم خلـود فاعل المعصـية في النـار لا يسـتندون إلى أي دليل مطلقا!!!

هذا الكلام الذي نسمعه الآن من واحدٍ يـدعي أنه يتبع المعتزلة في طريقتهم وعقائـدهم، وهـذه الاتهامـات الـتي يلصقها هـذا الرجل بأهل السـنة والجماعة وهم الأشـاعرة والماتريدية ويبـالغ في التأكيد عليها من حين لآخـر، لا تختلف كثـيراً عن الاتهامـات الـتي يلصـقها الوهـابيون بالأشـاعرة أيضـاً، والعامل المشـترك بين هـؤلاء وأؤلئك واحد وهو مخالفة أهل الحـق، وعـدم معرفة كثـير من أقوالهم وحقيقة معانيها.

وكم كنت أتمنى أن يظهر الخلاف بين الأسلوب الذي يتبعه من يـدعي اتبـاع المعتزلة والأسـلوب الـذي يتبعه الوهـابيون في هـذا الاتجـاه، خصوصـاً أنه ينبغي أن يظهر هـذا الاختلاف بين المنهجين للاختلاف الحقيقي بين فكر المعتزلة وفكر الوهابية الـذين هم المجسـمة على التحقيق، ولكن ربما كان الباعث الأكبر على الاشـتراك هو

اتصاف كثير من أتباع كل من هذين المذهبين في هذا الزمان بالجهل الكبير والغباء المدقع.

وإنني أُسَرُّ فعلا عندما أجد من يتصدى للرد على الأشاعرة لا يتصف أكثر ما يتصف إلا بمثل هذه الصفات؟!

وبعد، فهذه هي بعض الاتهامات التي يكثر المؤلف من إلصاقها بأهل السنة والجماعة فليس يوجد عنده من مبرر لوجود هذا الفكر- أي فكر أهل السنة- إلا خدمة أهواء الأمراء والسلاطين، وفكرهم هذا يخدم التأخر والتخلف والجهل، وربما يظن البعض أنه كان من المفروض عليَّ عندما رأيته يضع أهل السنة والجماعة في مثل هذا الموضع أن أشنع عليه تشنيعاً في غاية العنف، وأن أظهر رأيه هذا وأؤلب عليه الناس ليرتدع، ولكني لم أرَ أن هذا السبيل صحيح لمجادلة المخالفين لأهل السنة بل الأصل أن أبين خطأ قولهم، وأوضح جهلهم بكثير مما يقوله أهل السنة عسى أن يكون هذا رادعاً لهم عن غيهم الذي سقطوا فيه، ومُعيناً لهم على معرفة الحق وأهله لينصروهم، وهذا هو الجدال بالتي هي أحسن، وإن لم يرتدعوا فإنه عندئذ يسلك معهم مسلك آخر، والله المستعان.

وسوف نبدأ الآن في تعقب كلامه والتعليق عليه وبيان ما فيه من مفاسد باختصار كاف .

المقدمة الثانية

هل الكفر يمكن أن يكون هينا من ناحية دينية بجـانب ذنب من الذنوب؟؟!

إن معـنى أن يكـون الكفر أهـون من ذنبٍ أنه يكـون أخف وأقل مفسدة وأقرب إلى القبول في ميزانِ العقـول من الذنب.

إن أي إنسان يفترض أن الكفر يمكن أن يكـون أخف من أي ذنب يفترضه إنما هو إنسـان غـاب عن ذهنه كثـير من حقـائق الـدين، فكيف يكـون الكفر الـذي يشـمل نفي وجود الإله والإشراك به تعالى عن ذلك علواً كبـيراً أهـون من الذنب ؟! أي أهون من المعصية !!

أليس هذا قلباً للأمور وعكساً للمـيزان الـذي وضـعه الـــدين بنص القــرآن الكــريم: ﴿ **إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِـرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ** ﴾ (النساء: من الآية48)، هـــذا نص واضح على أن الكفر هو أشد ضرراً من أي ذنب يفترض.

إن كـون الكفر هو أخطر الـذنوب إنما هو أمر مقـرر في تعاليم الشريعة الغـراء، لا يخـالف في هـذا إلا الجاهل الحقود.

وقد تجـرأ المؤلف هنا فقـال بهـذا الهـراء التافه في سبيل معارضة قول أهل السنة بعدم خلــود أهل المعاصي في جهنم، وأنهم مهما مكثوا فيها فهم لا بد خارجون.

فقد قـال في صــ33ــفحة :"وأحـاديث عـدم الخلـود بالنار للعصاة الذين فعلوا أفعالاً *يهـون الكفر إلى جانبها*"، أي إن هناك أحاديث تنص على عــدم خلــود أهل المعاصي

في جهنم مع أنهم يفعلون أفعالاً أشد من الكفر، وأن هذه الأحاديث تهدم نظرية الالتزام بالاسلام!؟

وكـرر المؤلف هـذا المعـنى في الصـفحة 173 أيضا فقـال :"...ودون أن يشـير إلى اختلاف المسـلمين في قضية إيمان أو عدم إيمان صاحب الشـهادتين الـذي يقـوم بأفعال يهون الكفر المجرد إلى جانبها لما يلحقه من ضرر بالمسلمين..." اهـ .

هذه هي نظرة هذا الذي يدعي الانتماء إلى الاعتزال، وهذه هي طريقته في استنباط المعاني والقواعد !!

فهل فعلاً تـؤدي هـذه القاعـدة الـتي يقـول بها أهل السنة إلى هدم الإسلام كما قال هذا المدعي ؟!

ويوجد باب خاص عقده المؤلف لمناقشة أهل السـنة في قـولهم بـأن أهل المعاصي يخرجـون من جهنم مهما بقوا فيها، وسنرجئ نقاشه في حيثيات هذا الموضـوع إلى ذلك المحـل، ولكن هنا اكتفينا بالإشـارة إلى هـذه الملاحظـة، ليتعجب القـارئ من هـذا الرجل الـذي يـدعي الانتماء إلى المعتزلة !!

الباب الثاني

طريق الإيمان بين إثبات الخالقية والألوهية

هذا البـاب عقـده المؤلف ليتنـاول فيه الطريق الـذي سلكه حزب التحرير في إثبات وجود الله تعالى، ونحن لن يكــون كلامنا منصــبا على الــدفاع عن حــزب التحرير في مسلكه هذا لأن هذه وظيفة للمنتمين إلى هـذا الحـزب إن ارتأوا ذلك، بل إننا سوف نهتم ببيان تهافت المؤلف الــذي نصب نفسه عـــدواً للأشـــاعرة ببيـــان عـــدم تمكنه من الاستدلال العقلي وصحة الاستنباط، وسوف نثبت أن هــذا الرجل ليس بأهل للنظر في مثل هذه المباحث لعدم توفر أمور كثيرة فيه، والـتي هي من الشـروط الـواجب توفرها فيمن ينظر في هذه المسائل !!

قـال في صــ41ــفحة في مناقشة النبهـاني في الدليل الذي أتى به لإثبات وجود الله تعـالى: " إن الوصـــول إلى محدودية الكـــون والإنســـان والحيـاة من المظـاهر الفردية أمر لا يعقـل، لأن مجموع المحدودات لا يكـون محـدوداً، إلا إذا كـان عدد المحدودات معلوماً أما إذا كان العدد مجهولاً ومفتوحاً زماناً ومكاناً فإن القول بأنه محدود هو نــوع من التجــاوزات والمجازفــات العــاجزة عن تكوين القناعات، فكيف الإيمان ؟" .

كذا قال، وسوف نناقشه نحن هنا مناقشة خفيفة في بعض المفاهيم التي استعملها في هذه الفقرة.

- إن قوله بأنه لا يمكن الوصول إلى محدودية الكــون من المظاهر الفردية إلخ كلامه،هو كلام ضـعيف، لأننا نعلم

أن سائر المتكلمين أشاعرة ومعتزلة استدلوا على وجود الله تعالى وعلى عدم محدودية صفاته ووجوده من مجرد النظر في الكون ؟؟!

فقد استدلوا بالنظر في الكون على محدوديته ومن ثم استدلوا على وجود الله تعالى وعدم محدوديته .

فكيف يقول هذا الرجل بأن ذلك لا يمكن ؟ فنحن نعرف أن **دليل الحدوث** الذي استعمله الأشاعرة بل المتكلمين كلهم في سبيل إثبات وجود الله تعالى يعتمدون فيه فقط على النظر في الكون المشاهد، ولهذا اشتهر هذا الدليل من بين جميع الأدلة التي ابتكروها لهذه الغاية، أي لسهولته لاعتماده على المحسوس، وقد صرح بهذا كثير من الكتاب المعاصرين بالإضافة إلى القدماء الفحول.

فإن النظر في الكون يدل الناظر على محدوديته،وذلك لأن الدلائل قائمة فيه على النقص، والنقص دليل المحدودية، والمراد بالنقص هو الحاجة أي عدم القيام بالذات.

نحن نسلم أن الطريقة التي استخدمها تقي الدين النبهاني لإثبات محدودية الكون فيها نظر أو إنها تحتاج إلى توضيح وتقعيد، ولسوء الحظ لم يفعل ذلك أحد من الحزب !! ربما لقلة المعرفة والاطلاع.

ومع أننا لا نوافق النبهاني في كل ما يقول، إلا أن ما يطرحه أمين نايف هنا لا يمكن قبوله مع ما فيه من مفاسد.

- وقوله بعد ذلك: إن العدد إذا كان مجهولاً ومفتوحاً ... إلخ كلامه.

العدد الـذي يقصد الاسـتناد إليه في مناقشـته هنا هو المسمى في الرياضيات بالمالانهاية، فهذا هو المفتوح من الطـــرفين، ولكن ربما نسي أو لم يعـــرف المؤلف بـــأن المالانهاية لا يمكن أن تكـــون عـــدداً، ولـــذلك لا يجـــوز أن يقسم أي عدد عليها، أو أن تقسم هي إلى أي عـدد أيضـاً، وكذلك فباقي العمليات الرياضية التي تصلح لباقي الأعداد ربما لا تصلح هنا، ونفس الشيء يقال فيما يتعلق بالصـــفر فلا يمكن أن يعتبر عدداً كباقي الأعـداد، وبالتـالي لا يمكن أن يوجد عدد مفتوح من الطرفين كما عبر هو عنه.

وأيضاً فالمالانهاية لا يقال عنها إنها مجهولة بالمفهوم الذي قال هو به، فإن الفـاهم للرياضـيات يعلم أن مفهـوم العدد المجهول أمر ومفهوم المالانهاية أمر آخر، ولو كانت المالانهاية مجرد عدد مجهول لما كانت مالانهاية !!

وعلى كل حـــــال فهـــــذا مبحث رياضي لا أظن أن المؤلف سوف يتناوله باستمتاع !!

ولا بـأس هنا من ذكر ما قـال العلامة التفتـازاني في معـنى الأزل كما ذكـره في شـرح العقائد النسـفية: **" هو عبـارة عن عـدم الأولية أو عن اسـتمرار الوجـود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ".** وقال: **" ليس هو حالة مخصوصة ".**

والإمام التفتازاني يوضح في كلامه هذا أن المالانهاية ليست عـدداً بل هي مفهـوم وحالة معينـة، لأنها لو كـانت عدداً لكانت محدودة وهذا تناقض .

وقال المؤلف في نفس الصفحة السابقة: " إن الزمـــان والمكـــان في فكر النبهـــاني زمـــان ومكـــان مطلقـــان لا حد لهمـــا-نظرية نيـــوتن في الزمان والمكـــان-ولإثبـــات ذلك يكفي لفت النظر إلى اســتعماله كلمة الأزل لـــذات الله أو لعلمـــه،

وكلمة اللامحدود لذات الله كصفة وجودية، والكلمتان "الأزل واللامحدود" لا يدرك العقل مفهوماً لهما إلا بالصيرورة إلى الزمان والمكان المطلقين" اهـ .

هذا هو ما زعمه هذا الناقد الفحل!!

فهو قد وضع في هذه الفقرة علامات مميزة للفكر وضوابط للحكم نوع الفكر ومعرفة أساسه، فقال: إن استعمال الأزل واللامحدود علامة على الزمان والمكان المطلقين، وهذا إستنادٌ إلى إسحق نيوتن الذي قال - متبعاً في ذلك من قبله - بالزمان والمكان المطلقين، ولا أظن أن المؤلف يعرف أن نيوتن كان مقلداً في قوله هذا ومتبعاً لغيره من الفلاسفة الذين سبقوه ؟؟

على كل حال، فالذي يهمنا هنا هو أن كل من قال بأن الله تعالى أزلي ولامحدود فإنه قائل لا محالة بالزمان والمكان المطلقين؟؟ فهذا هو خلاصة قول المؤلف الفذّ.

ونقول نحن له بكل ثقة: إنك لا تعرف ما هي موازين العلماء في كلامهم، فإننا لو سلمنا معك أن كل من قال بالأزل واللامحدودية من الغربيين فيلزم أنه قائل بما قلتَ، فلا نسلم ذلك في حق الإسلاميين وعلى الأخص لا نسلمه في حق **الأشاعرة** .

فالمعلوم عند المطلعين أن المسلمين هم أول من حقق نظرية كاملة في مقابل نظرية الفلاسفة اليونان في مفهوم الزمان والمكان، فإن المكان والزمان عند الفلاسفة إما حركة الفلك أو مقدار حركة الفلك، واختلفوا فيه، فقال بعضهم: هو عرض، وبعضهم: هو جوهر، وحركة الفلك عندهم قديمة لقدمه أو لقدم نوعه، وله تعريفات أخرى تجدها في كتاب المسائل لنا وحاشيتنا على لقطة العجلان للزركشي وتهذيب المقولات وغيره من كتبنا.

وأما المكان عندهم وعند غيرهم فهو الحيز الموجود الذي يحل فيه الجسم، أو هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي، فهو وجودي عندهم.

فالزمان قديم ووجودي عندهم، وأما المكان فهو وجودي على القول الثاني والأول، ولكن أصحاب القول الأول قد يقولون إن المكان لا متناه، أي يمكن لهم أن يقولوا يعدم تناهي الأبعاد، لأن البعد هو جزء من المكان في الحاصل، أما أصحاب القول الثاني فلا يمكن أن يقولوا بذلك وهم لا يقولون به فعلا، لأن الأجسام عندهم محدودة في وجودها، أي إنه يوجد لها نهاية وحد.

أما معنى الزمان عند المتكلمين من الأشاعرة ومن غيرهم أيضا فهو كما ذكرته في الجزء الثاني من كتاب المسائل وهو الذي اختاره العلامة العطار: الزمان هو مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم، إزالةً للإيهام من الأول بمقارنته بالثاني.

فالزمان عند التحقيق بمعنى مذهب المتكلمين إنما هو اعتباري كما صرحنا بذلك أيضا في بداية الكلام على معنى الزمان في كتاب المسائل فقلنا: أنكره المتكلمون وجعلوه أمرا اعتباريا، وأثبته الحكماء والمحققون منهم جعلوه من مقولة الكم اهـ .

وكذلك المكان عند المتكلمين فهو عبارة عن بعد موهوم يشغله الجسم وتنفذ فيه أبعاده، أي إنه ليس أمراً موجوداً بل هو موهوم .

ومعنى قولهم عن الزمان إنه اعتباري أي أنه لا توجد له حقيقة في الخارج.

وكذلك معنى قولهم عن المكان إنه موهوم أي إنه كذلك لا حقيقة له في الخارج، بل هو من تجريدات الذهن

وتقديراتـــه، وذلك لتهـــوين النظر والتعامل مع الأمـــور الجسمانية، وهذا هو التحقيق في معنى المكان والزمان.

ولـــذلك قـــال بعض العـــارفين: **إذا أردت أن تفهم التوحيد فجرد نفسك عن المكـان والزمـان**، وذلك لأنه لا يوجد تقـــادير في حق الإله ولا يمكن أن تتصـــور متغيرات .

ولنعد إلى مناقشة هذا المؤلف الناقد، فهو يقول: إن كل من نسب الأزل واللامحدودية إلى الله تعـــالى، بل كل من نطق بهـــاتين الكلمـــتين فهو لا بد قائل بنظرية نيـــوتن في الزمان والمكان.

ونحن قد عرفنا أن نيـــوتن قائل بالزمـــان والمكـــان الوجـــوديين، ومع أننا نعـــرف أن كثـــيراً من المتكلمين يســـتعملون هـــاتين الكلمـــتين في حق الله تعـــالى، إلا أننا عرفنا أيضا أنهم لا يقولون بما يقول به نيـــوتن من مفهـــوم للزمان والمكان.

وذلك لأن الأزل عندما يســـتعمله المتكلمـــون في حق الله تعـــالى لا يقصـــدون منه الزمـــان مطلقـــا، بل يقصـــدون منه عـــدم الأولية في الوجـــود الـــتي هي بلا زمـــان، ولا متحركـــات ولا مكـــان، ولهـــذا فقد نبهنا نحن في شـــرحنا لعقيدة ابن الحاجب إلى هذا المعـــنى وحـــذرنا من أن يفهم البعض هذه الكلمة على غير ما يريد بها المتكلمـــون، فقلنا في صـ16ـفحة من **بيان القـــدر الـــواجب من معـــاني عقيدة ابن الحاجب:**

"ولا معنى للقـــدم إلا إنه ليس بحاجة في الوجـــود إلى من يوجده، وهذه الصفة لا يتصف بها إلا الخالق عز وجـــل، ولهذا يقال: إن الله تعـــالى قد قـــدر فيما لم يـــزل أن يخلق العـــالم فيما لا يـــزال، وهـــذا لا يســـتدعي حـــدوث شـــيء إلا العـــالم، فلا يســـتدعي حـــدوث أمر في الخـــالق، والعـــالم لا يمكن أن يوجد إلا فيما لا يـــزال، لأن ذاته لا تقبل الوجـــود

فيما لم يزل، وتنبه إلى أن عبـارتَيْ (فيما لم يـزل وفيما لا يـزال) لا تعنيـان الزمـان لأنه لا وجـود له في ذاته على ما هو التحقيق بل وجوده تقديري ومفـروض، ولا معـنى لهما إلا الإشارة إلى الاستقلال بالوجود وعدم الاستقلال به، فلا تغفل، والزمان لا يكون قديماً لئلا لزم وجود الحوادث في الأزل." اهـ .

ومع وضوح هذه الفكـرة عند سـائر المتكلمين إلا إنها ليست واضـحة عند هـذا المـدعي المتعـالي "أمين نـايف" الذي تصدى لبيان تهافت الفكر الأشـعري على حد زعمـه، وللرد على حزب التحرير ذي الأصول الأشعرية كما يــزعم أيضاً !!

ومن هـــذا كله نفهم أنه ليس كل من قـــال بـــالأزل فيلزم أن يكون قائلاً بنظرية نيوتن في الزمـان والمكـان، ولا يكون قائلا أيضا بقدمهما.

فبان بذلك أن رده على النبهاني وعلى كل من يقـول بقوله إنما هو رد متهافت سخيف، وليس سـوى تحـذلق لا حاصل تحته من علم أو تحقيق كما يحاول هو أن يُظهِرَ .

ولا أرغب من هـــذا البيـــان الســـريع لهـــذه المفـاهيم إلا أن ألفت نظر هـذا الكـاتب إلى أن الأشـاعرة ليسـوا عبـارة عن متسـكعين في علم المعقـــولات ولا هم عـــابري ســـبيل في تـــاريخ الحضارة الإسلامية بل إن مكـانهم في ذلك أكـبر وأعظم ولا يعرفه من عمي قلبه ببغضـــــــــــهم والتنقيص من حقهم.

وإن أردت أن أمثل حـال هـذا المؤلف بمثل لتقـريب ما يفعله في نقاشه مع الأشــاعرة، فــإنني لست أرى مثلا أقــرب من ابن تيمية حين ادعى أن الأشـاعرة قد عطلـوا الله تعالى حين قـالوا إن العـالم حـادث وليس قـديماً ولا

يوجد في الأزل إلا الله تعـالى، فقـال لهم: إن هـذا القـول يعني أن الله تعالى قد مرَّ عليه أزمان طويلة لم يكن فيها خالقــاً ثم خلــق!! وذلك بنــاءاً منه على اعتبــار الزمــان والمكان قديمين!! ومعلوم عند العـارف أن هـذا الكلام ما هو إلا محض تحكم وتأويل فاسد لكلامهم. وهو بالضبط ما يفعله هــذا الناقد هنــا، مع اختلاف الزمــان، وقد بينت أنا خطأ ابن تيمية وألفت رســـالة خاصة في نقض كلامه في هذه المسألة.

- ثم قــال هــذا الناقد في صـــ42ـــفحة: إن تركز البحث بالخالقية عند حـــــــــزب التحرير هو سبب إشكاليته وهي إشكالية الإيمـان الإسـلامي منذ قرون.

وعلل ذلك قــائلاً: لأن الإيمـــان أو التســـليم بالخالقية ليس له أدنى تأثير في النهضة.

ثم قـــال في مكـــان آخـــر:لقد وقع حـــزب التحرير أسـيراً والنـاس عمومـاً حين بحثـوا عن الخالقية لا غـير،وجعل ما عـدا ذلك أمـراً لا يهم الإنسان معرفته." اهـ .

إننا نسـلم مع المؤلف أن الإيمـان بمجـرد الخـالق لا يـؤدي بمجـرده إلى الإيمـان بالإله الـذي يسـتحق العبـادة، وذلك لأنه قد يتصور بعض الناس الخلق على معـنى معين يجوز معه تصور الخالق غـير فاعل إلا لحظة الخلق الأولى كما قـــال به بعض الفلاســـفة اليونـــان وكما هو مقتضى فلسفة الغرب البراجماتية في هذه العصور على التســـليم بأنهم يؤمنون بوجوده.

وهذا الفريق يقـول: إن الخـالق هو كالشـرط لوجـود المخلوق، لا كالعلة الفاعلة، والشرط بعد وجود المشروط لا يعـود هنـاك حاجة لوجـوده، فمن قـال من النـاس: إن

الخالق كالشرط فإنه يلزم منه أن يكون الإيمان بأنه خالق غـير كـاف للإيمـان التـام، وأما من قـال إن الله تعـالى بصــفاته أو بتعلقاتها كالعلة لوجــود العــالم، فلا يمكن أن يقول إن الإيمان بأنه تعالى خـالق لا يكفي للإيمـان التـام، وذلك لأن الخلق عنده يكـون بمعـنى التـدبير، والمـدبر هو الرب والإيمان بـالرب يسـتلزم الانقيـاد لـه، أو على الأقل التسليم بوجوب الانقياد له.

والمسلمون يقولون إن تعلق القدرة الإلهية لـزم عنه وجــود العــالم وتغيراتــه، ولم يتخلف العــالم عن التعلق المذكور، فالتعلق إنما هو علة لوجود العالم.

ولهـذا التوضـيح لا يجـوز أن يقـال: إن مجـرد القـول بالخـالق لا ينتج عنه الإيمـان التـام الكامل المعتـبر شـرعاً والمنتج للعمل، بل يجب الاحتراز والتفصيل.

هــذا إن قصد المؤلف بكلامه الســابق أن من قصر أبحاثه أو ركز في بحثه وأدلته على إثبات الخالق فلا يمكن أن يكون هـذا أساسـاً كافيا للإيمـان المعتـبر، أما إن قصد أن الوقــوف في البحث عند مجــرد إثبــات الخــالق دون الاهتمــام بإثبــات صــفاته وما يثبت له من أحكــام،فكلامه صحيح ولا خلاف، مع أن ظاهر كلامه إنما يـدل على الأول، وذلك لأنه شــمل بحكمه النــاسَ جميعــاً، ونحن نعلم أن معظم المسـلمين كما اهتمـوا بـالكلام على إثبـات الـذات اهتمــوا أيضا بــالكلام على إثبــات الصــفات، وهم جميع المتكلمين. ولم يقف من المسـلمين عند الإيمـان بالـذات إلا الذين منعوا النظر أصلاً. بل حتى المجسـمة من الـذين ينتمــون إلى الوهابية ومُــدَّعِيْ السـلفية لم يقتصــروا في كلامهم على الــذات فقط بل تكلمــوا أيضا على الصــفات وبتفصيل أكثر من باقي المتكلمين، وإن أخطأوا فيه.

فائدة جليلة:

ذكر الجلال الدواني في شرحه على العقائد العضدية كلاماً جيـداً عن التوحيد فقـال: **"واعلم أن التوحيد إما بحصر وجوب الوجـود أو بحصر الخالقية أو بحصر المعبودية"** ثم تكلم عن الأول والثـــــاني .. وقــــال: "**والثـــــالث وهو حصر المعبودية فيه وهو أن لا يشـرك بعبـادة ربه أحـداً، فقد دلت عليه الـدلائل الســمعية، وانعقد عليه إجمــاع الأنبيــاء عليهم الصلاة والسلام، إذ كلهم قد دعـوا المكلفين أولاً إلى التوحيد، ونهوهم عن الإشـراك في العبـادة، قــال الله تعــالى: (أتعبــدون ما تنحتــون والله خلقكم وما تعملون**) اهـ .

وهـذا الكلام فيه فوائد ليس هنا مجـال بيانهـا، فتأمل فيه تجد ما يرضيك.

الباب الثالث

القضاء والقدر وأفعال العباد

لا يكون كلامنا خطأ إذا قلنا: إن معظم كلام صاحب الكتاب موضوع النقد يدور حول مفهوم القضاء والقدر، فكل من مفهوم الرزق والأجل والمال والنصر إنما هي فروع عن هذه المسألة، وهي تشكل القسم الأكبر من الكتاب.

ولذلك لا ضرر في أن نفصل في نقض كلامه في مسألة القضاء والقدر بعض التفصيل، لأن ذلك سيكون قاعدة للكلام الذي يليه.

نعم إن الكلام في القضاء والقدر إنما هو بحث في الحرية والمسؤولية والنتيجة، وهو بحث في العدل. ولكن لا يعني مجرد الابتداء بهذه الجملة أن كل ما قاله مؤلف الكتاب بعد ذلك هو وصف صحيح لحقيقة الواقع الخارجي فعلاً، بل قد يكون مخالفاً له تمام المخالفة.

ومع أن المؤلف يدعي أنه هو الذي يوضح المذهب الحق في العدل واحترام الإنسان ووضعه في موضعه الذي يستحق، ويجاهر بهذا الكلام ويبالغ فيه مبالغة تامة، إلا أن هذا الكلام منه قد لا يكون أكثر من ادعاء لا واقع تحته، والذين ينخدعون به لا يكونون إلا قصيري النظر وضعيفي التحصيل.

وأيضاً فإن مجرد تهويلاته في الحط من مذهب الأشاعرة لا يعني أنه فعلاً قد فهم مذهبهم، وعرف بالأدلة التامة أنه يخالف الواقع، بل إن الواقع الفكري واستقراء أساليب الكتاب يدل في معظم الأحيان على أن من يجاهر بفكرته ويستسخف أفكار الآخرين ويوهم قراءه أن

مخالفيه في منتهى الانحطاط الفكري فإن حاله غالباً يكون الجهل بحقيقة حال من يرد عليهم، بل الجهل أيضاً بحقيقة المذهب الذي ينتمي هو إليه.

هذا كله في حال عدم وصول الكاتب إلى التحقيق التام والعلم الواسع على الأقل في موضوع كتابته، كحال صاحبنا هذا.

وقبل أن نشرع في نقد ما في كلام المصنف مما يتعلق بهذا الموضوع أي القضاء والقدر، لا بأس أن نوضح آراء الفرق الإسلامية وأقوالها فيه، لأن هذا يساعد في فهمه وفهم الكلام الذي سوف نقوله، مع ملاحظة أن المؤلف قد أشار باختصار - وبما لا يتعدى السطور - إلى ذلك.

مفهوم القضاء والقدر:

القضاء والقدر هو في النهاية بحث في أفعال الإنسان، وبحث في إرادته، بل هذا البحث أولًا ينبني عند أهل السنة على النظر في أفعال الله تعالى، وقدرته، وإرادته، وذلك قبل انبنائه على أفعال الإنسان.

هذا هو الأساس الحقيقي للمسألة، وذلك لأن وجود الإنسان وأفعاله في الحاصل إنما هو نتيجة لأفعال الله تعالى إما مباشرة أو بالوساطة على اختلاف مذاهب الناس، فأهل السنة قبل تقعيد القواعد في أفعال الإنسان يحققون الحق في أفعال الله تعال، بخلاف غيرهم، حيث كثيراً ما يعكسون الأمر.

ولهذا سوف نوضح أقوال الإسلاميين في هذا الأمر، ونركز بعض التركيز على توضيح قول أهل السنة حتى

نبني أساساً قوياً نناقش عليه هذا الكاتب الـذي يكـثر من الخلط في الأمور.

الذي يهمنا بيانه من المـذاهب هو في النهاية مـذهب أهل السـنة، ولـذلك سـيكون اهتمامنا ببيـان غـيره من المذاهب من حيث يساعد في بيان قـول أهل السـنة، كما يقولون: "وبضدها تتميز الأشياء".

المذاهب التي سوف نوضحها هنا أربعة: وهي مذهب الجبرية ومـذهب المعتزلة ومـذهب الماتريدية ومـذهب الأشـاعرة، وربما نشـير إلى مـذهب الفلاسـفة في أفعـال العبد والقضاء والقدر لزيادة التوضيح.

أولا:مذهب الجبرية في الأفعال:

أوضح الإمـام السـعد التفتـازاني مـذهب الجبرية في شرح العقائد النسـفية بقولـه: "زعمت الجبرية أنه لا فعل للعبد أصلا وأن حركاته بمنزلة حركات الجمـادات لا قـدرة للعبد عليها ولا قصد ولا اختيار" .

وخلاصة رأي الجبرية أنهم يقولـون أن العبد لا استطاعة له على فعله لا كسباً ولا خلقاً.

وقد لخص الـدكتور عرفـان عبد الحميد فتـاح في كتابـه"دراسـات في الفكر العـربي الإسـلامي" صـ268-269ـفحة أصـول مـذهب الجبرية بكلام جيد نـذكره هنـا، قال:

تؤكد الشـواهد التاريخية أن الجهم بن صـفوان الراسـبي كـان رأس مدرسة الجبرية الخالصة ومؤسسـها والمـدافع عن آرائهـا، وأنه كـان يـرى *أن الإنسـان لا يقـدر على شـيء ولا يوصف بالاسـتطاعة وإنما هو مجبـور في أفعاله لا قـدرة له ولا إرادة ولا اختيـار وإنما يخلق الله تعـالى الأفعـال فيه على حسب ما يخلق في سـائر الجمـادات* وتنسب إليه الأفعـال مجـازاً كما تنسب إلى

الجمادات،كما يقال: أثمرت الشجرة وجرى الماء وترك الحجر وطلعت الشمس وغربت وتغيمت السماء وأمطرت واهتزت الأرض وأنبتت إلى غير ذلك. <أنظر الأشعري مقالات الاسلاميين 1/280،البغدادي الفرق بين الفرق ص/128،الشهرستاني الملل والنحل ص 1/109،الاسفراييني التبصير في الدين ص96>.

وبالعودة إلى القواعد الكلية الضابطة التي أشرنا إليها فيما تقدم يتبين لنا أن مذهب الجهم ينطوي على جملة أمور متداخلة ومتضايفة هي:

أ) أن الإنسان غير فاعل على الحقيقة ونفي الفعل عنه حقيقة بإضافته إلى الرب تعالى، يعني: إنكاره للقدرة الحادثة وتأثيرها، سواء باستقلال عن القدرة الإلهية أو في اقتران معها.

ب) إن إضافة الفاعلية والتأثير إلى القدرة الحادثة ليست إلا مجازاً كما ينسب الإحراق إلى النار، فالأفعال الإنسانية كفعل الجمادات طبع واضطرار لا اختيار فيه، **انتهى كلامه .**

هذا هو خلاصة قول الجبرية، وهم الجبرية الخالصة أتباع الجهم بن صفوان.

وقد ادعى بعض المستشرقين- كما أشار الدكتور عرفان في كتابه-، مثل فون كريمر وماكس هورتن ودوي بور وجوزيف شاخت ووليم طومسون إلى أن مذهب الجبرية ولد في الدولة الإسلامية نتيجةً لتأثره بالثقافات الأجنبية كالهندية واليونانية واليهودية والمسيحية، وهذا القول باطل فإننا لا ننسى أن كثيراً من المستشرقين ادعوا في علم الكلام كله بكافة اتجاهاته أنه ما كان إلا نتيجة لتأثر المسلمين بالثقافات الأجنبية وتقليدهم لها، وهذا هو شأن المستشرقين في محاولة عزو كل ناحية

من نواحي الثقافة الإسلامية إلى الثقافات الأجنبية ليؤكدوا أن المسلمين لا يوجد لهم شخصية مستقلة تنبعث منها أفكارهم، باستقلال.

وقسم من المستشرقين ادعى أن القول بالجبر جاء بإيحاء من الأمويين وتشجيع منهم حيث اتخذوا المذهب وسيلة لتبرير سلطانهم القائم على الكبت ومصادرة الحريات والدعوة إلى نزعة جبرية صارمة ترى الأمور مقدرة مسبقا وأزلاً، وأن ليس للإنسان تجاه الأوضاع والأحداث المقدرة له حول ولا سلطان إلا الاستسلام لها والانقياد لأحكامها<جولدزيهر(أجنتس)>العقيدة والشريعة في الإسلام-الترجمة العربية ص97وما بعدها>.

قال الدكتور عرفان: وهذا الرأي مردود أيضاً على أصحابه ذلك أن الجهم بن صفوان رأس المدرسة الجبرية ومؤسسها قد خاض غمار ثورة مسلحة وعنيفة ضد السلطة الأموية في أخريات أيامها، فقتل على يد مسلم بن أحوز المازني وبأمر من والي الأمويين على خراسان سنة128هـ.

وقد قال بهذا الرأي في أصل منشأ الجبريةِ المعتزلةُ ونصوا عليه في كتبهم، ومن ذلك ما قاله القاضي عبد الجبار في كتاب "طبقات المعتزلة" الذي حققه فؤاد سيد، فقد نقل القاضي في هذا الكتاب عن الشيخ أبي علي الجبائي قوله: "**قال أبو علي**: ثم حدث رأي المجبرة من معاوية لما استولى على الأمر ورآهم يأتمرون بأمره فجعل لا يمكنه حجة عليهم، وأوهم أن المُنكِرَ لفعله قد ظلمه، فقال:لو لم يرني ربي أهلاً لهذا الأمر ما تركني وإياه، ولو كره الله تعالى ما نحن فيه لغيره. وكان إذا ذكر فيمن حاربه الغلبة يقول:كيف رأيتم صنع الله؟ يضيف ذلك إلى الله تعالى وإرادته، يستدعي بذلك إلى تقوية باطله، وكان يقول أنا خازن من خزان الله تعالى، أعطي من أعطاه الله تعالى وأمنع من منعه الله تعالى ولو كره الله أمراً لغيره. **قال أبو**

علي:وحدث من ملوك بني أمية مثل هذا القول وذكر غيرُهُ عن معاوية أنه قال: يا أهل العراق أتروني قاتلتكم على الصيام والصلاة والزكاة، وأنا أعلم أنكم تقومون بذلك، وإنما قاتلتكم على أن أتأمر عليكم، وقد أَمَّرَني الله عليكم".

ثم قال القاضي عبدالجبار:"**فهذا الأمر الذي هو الجبر نشأ في بني أمية وملوكهم وظهر في أهل الشام ثم بقي في العامة وعظمت الفتنة فيه**" اهـ.

ونحن لا ننكر أن لبني أمية أثر ملحوظ في نشر تيار الجبرية، ولكن هذا لا يعني أن أصل هذا التيار جاء منهم، فقد يكون الجبر له أصول في المسلمين ورأى الأمويون أنه يمكن أن يخدمهم، فاستغلوه كما شاؤوا بعد ذلك.

ثم أوضح الدكتور عرفان رأيه في أصل منشأ الجبرية فقال: والحق فإن القول بالجبر حالة تتولد في العادة عن نزعة روحية ورعة من شأنها أن تخلق في الغاية والنهاية حالة نفسية سامية تتراجع معها الإرادة الإنسانية لتفنى في عظمة الخالق تعالى وجبروته وكماله، وهكذا يأتي القول بالجبر تعبيراً عن حالة نفسية لروح متديِّنة تذوب إرادتها في إرادة الله تعالى، فلا تعود تشعر معها باستقلالية في الفعل والتدبير وترى الكمال الإنساني في استرسال النفس مع الله تعالى على ما يريد، وفي مثل هذه الحالة النفسية المعاشة والتجربة الروحية العميقة لا تقيم النفس الإنسانية للعقل ومنطقه ولوازمه وزناً، وتسقط من الاعتبار ما يراه العقل العملي أو النظري من رابطة علية بين القول بالجبر وما يترتب عليه من إسقاط للمسؤولية الخلقية وتسوية بين العقاب والثواب وانتفاء للفائدة من بعثة الأنبياء ورفع للتكاليف، فهذه كلها شأن العقل الاستدلالي المحكوم بمنطقه القائم على الربط

بين المقـدمات والنتـائج، أما الـروح الفانية في إرادة الله تعـالى فإنها وقد أرسـلت نفسـها مع الله على ما يريد لا تقيم لمثل هذه العلية قدراً ووزناً، وعلى هـذا الفهم الـذي أسـماه الصـوفية بالتوحيد الإرادي، ينبغي أن تحمل أيضا جملة الآيـات القرآنية الـتي تـدل في ظواهرها على فنـاء الإرادة الإنسـانية في الإرادة الإلهية السـامية، **انتهى كلامه .**

فهـذه هي النظـرات الثلاثة أو الأربعـة- منها آراء مقبولة ومنها آراء مردودة.

وقد ناقش أهل السـنة رأي الجبرية الخالصة وأوردوا الأدلة على أنه بصـورته الـتي تنفي أيَّ إرادة للبشر فهو مذهب مردود، مخالف لأصل التكليف، وأثبتوا بطلانه بهـذه الصورة بالضرورة.

ثانيا:مذهب المعتزلة في الأفعال:

ربما يجب في البداية أن ننبه إلى أن النقيض التـام للجبرية ليسـوا هم المعتزلة بل القدريـة، والقدرية فرقة أخـرى غـير المعتزلة وكـانوا قبلهم في الزمـان، وهم أصحاب معبد الجهني (ت 80هـ)، وغيلان الدمشـقي (ت 99)، وقد قالوا بالقدر الخالص وأنكـروا علم الله تعـالى الأزلي بأفعـال العبـاد، وقـالوا مقـولتهم المشـهورة المعروفة: "لا قدر والأمر أُنُـف"، أي إن الله لا يعلم أفعال العبـاد إلا بعد حصـولها، وبالتـالي يسـتحيل أن يكـون قد قدرها منذ الأزل .

وهذا المذهب مـذهب مـرذول مـردود من قبل سـائر الفـرق الإسـلامية، لأنه يعـارض أمـوراً معلومة من الـدين بالضرورة، كظاهر مذهب الجبرية كما نبهنا .

قلنـــا: إن مــذهب المعتزلة ليس هو مـــذهب القدريـــة، ويجب على البـــاحث المخلص التفريق بينهمـا، وسـوف نشـرع الآن في توضـيح مـذهب المعتزلة.

حاصل مـــــــــذهب المعتزلة أن العبد يفعل فعله بقدرته التي أودعها الله تعالى فيه باختيـاره، ومعـنى فعل العبد هو أنه يخلق فعله ويوجده من العدم بإرادته الحـــرة، فالفعل ناتج فقط عن قدرة العبد وبلا تدخل من قدرة الله تعالى.

مع إقرارهم أن الله تعالى يعلم ما سـوف يكـون منذ الأزل، ومع هذا فإن أفعال العباد ليست مخلوقة لله تعالى بل هي مخلوقة للناس.

وهم يعللـون هـذا بـأن الأفعـال لو كـانت مخلوقة لله تعـالى للـزم على هـذا أن يكـون العبد مجبـوراً، لأنهم لم يتصـوروا أمـراً بين الخلق والجـبر، فقـرروا أنه إن لم يكن مخلوقاً للعبد فإن العبد يكون لا محالة مجبوراً عليه، وكل مقصدهم هو أن يفروا من كون العبد مجبوراً.

ففـــروا بهـــذا القـــول من المحظـــور الـــذي وقع فيه الجبرية ومن المحظـــور الـــذي وقع فيه القدريـــة، فكـــانوا وسطاً بينهما، ومع هذا فإننا نقول: إن مذهبهم أغفل أمـراً مهما وهو أنه قد ثبت بالـدليل القـاطع أن الله تعـالى هو الخـالق ولا يوجد خـالق غـيره، وما دام هـذا ثابتـاً فكيف يكون العبد خالقاً لأفعاله ؟!

وحاصل مـــذهبهم على هـــذا التوضـــيح أن بعض الموجودات يخلقها العبد والبعض الآخر يخلقه الله تعـالى، نعم لا خلاف أن مخلوقـات الله تعـال أكـثر وأكمـل، ولكن هـــــذا ليس موضع النقــــــاش، بل المهم هو أن بعض الموجـودات صـادرة عن قـدرة المخلـوق الـتي نتجت عن

قــدرة الخــالق، وقد يقولــون: إن هــذا راجع إلى أن الله تعالى خـالق للجميع ولكن بالواسـطة، أي إنه ليس خالقـاً مباشراً لبعض الموجودات.

وهـذه النقطة هي إحـدى نقـاط الخلاف مع مـذهب الأشـاعرة ومع الفلاسـفة أيضـاً، الـذين يقولون بصدور الجميع عن الله تعالى بلا واسطة على التحقيق من مـذهبهم كما قــرره كثــير من المحققين.

وقد نقل **الدواني** في **شرح العقائد العضدية** أن حاصل مـذهب الفلاسـفة لا يختلف عن مـذهب الأشـاعرة من أنه لا فاعل في الوجــود إلا الله تعــالى، وأن جميع الحوادث صادرة عن الله تعـالى بلا واسـطة، وأن هـذا هو التحقيق عندهم.

وعلى مـذهبهم إشـكالات أولها أنه يخـالف دليل التوحيد الــذي ينتج عنه أن كل ما في الوجــود فإنما هو بخلق الله تعالى.

وادعى بعض المعتزلة أن كــون الفعل واقع بقــدرة العبـاد إنما هو أمر ضـروري مركـوز في الطبـاع وما يـذكر من الأدلة إنما هو تنبيه على هــــذا الأمر المعــــروف بالضرورة.

ومن حججهم أن الجميع يعرف الفـرق بين الحركـات الصــادرة بالاختيــار كالمشي على الأرض وبين الحركــات الصـادرة من العبـاد بالضـرورة وبلا اختيـار كالسـقوط،وما هذا الفرق إلا لأنه يدرك أن الأولى بإرادته وقدرته، ويـدرك أن الثانية بخلافها.

ولكن الحق أن هذا الـدليل لا يفيد ما يريـدون إثباتـه، أي من أن للعبد قـدرة يخلق بهـا، بل أقصى ما يفيـده هو

أن للعبد قـــدرة تعلقت بهـــذا الفعل على حسب قصـــده واختياره ولا تفيد أن الفعل مخلوق له.

وأهل السنة لا ينكرون وجـود قـدرة للعبد على وفـاق فعله ولا ينكرون وجود إرادة له كذلك، ولكن الذي ينكرونه هو أن تكون قدرة العبد الحادثة لها تأثير في خلق الأفعـال أي في إيجادها من العدم.

فيتضح أن الحاصل أن أدلة هـــؤلاء لا تنتج إثبـــات ما يريدون إثباته.

وقـال البعض الآخر أن الحكم بهـذا الحكم أي إن للعبد قدرة يخلق بها ليس ضروريا بل هو نظري أي يحتاج إلى اسـتدلال.واسـتدل هـؤلاء على قـولهم بأنه لو لم يكن للعبد قـــــدرة يخلق بها لبطل التكليف والتـــــأديب وارتفع المدح والذم والعقاب والثواب وبطلت فائدة البعثة.

والجواب على هذا سهل، وهو أن كلامهم هذا يلزم لو لم يكن للعبد قدرة أصلاً، كما يقول به الجبرية، أما بالقول بقدرة تتعلق بالفعل تعلقاً ليس هو الإيجـاد بل هو الكسب كما يقول به أهل السنة، فلا يرد.

وأيضا فأهل الســنة والجماعة يقولــون أيضا بوجـــود القصد والاختيــار للعبــد، ولكن لا يقولــون إن القــدرة هي الـتي توجد الفعـل، بل يتعلق بها تعلقـاً هو كسب لا تعلقـاً هو إيجاد.

وأيضـاً فـإن الـذم والمـدح يتصـور ليس فقط بكـون الممـدوح هو خـالق الشـيء أو بكـون المـذموم هو خـالق الشيء أيضاً، بل يكفي لكي يصح توجه المـدح والـذم إلى المـرء أن يكـون المـرء مكتسـباً له أي راغبـاً به وبقيامه بنفسه، مع أنه ليس فاعلاه لـه، فالمـدح والـذم إنما يتوجه على المرء من حيث هو محل للحسن والقبيح لا من حيث هو فاعل لـه، وهـذا هو معـنى قـولهم، إن المـدح والـذم يتعلقان باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية.

وأما لزوم الثواب والعقاب فهو ليس لزوماً عقلياً بل هو لزوم عادي، وهذه المسألة قد فُصِّلت في علم أصول الفقه.

واتفق المعتزلة مع أهل السنة على أن الله تعالى عالم لكل ما سيكون من أفعال العبد منذ الأزل، وأن العلم بذاته ليس مؤثراً في الشيء، فعلمه تعالى بأن فلاناً سوف يفعل كذا لا يعني أن فلاناً قد صار مجبوراً على هذا الفعل، وفي نفس الوقت فإنه يعني أنه يجب أن يفعل الفعل الذي تعلق علم الله تعالى به، لأنه لو لم يفعله للزم الجهل عليه تعالى، وهذا مستحيل في حقه تعالى.

هذا هو حاصل مذهب المعتزلة، فهم كانوا يريدون أن يصححوا نزول الشرائع أي صحة التكليف، وكانوا يريدون أن ينزهوا الله تعالى عن العبث والظلم، ولكنهم لجأوا إلى أمر باطل في ذاته لا تسوغه لهم الأدلة العقلية ولا العمومات النقلية، ومن هنا فإننا نقول: إن مذهب أهل السنة هو أقرب إلى الحق من مذهب المعتزلة، ولكن القول بمذهب المعتزلة لا يؤدي إلى الكفر لأنه لم يخالف أمراً مقطوعاً به ولم يبطل أصلاً من أصول الشرائع.

ثالثا:مذهب الماتريدية في الأفعال

قال الإمام البزدوي الماتريدي الحنفي في كتاب"أصول الدين": **قال أهل السنة- أي الماتريدية -: أفعال العباد مخلوقة لله تعالى ومفعولة، والله تعالى هو موجدها ومحدثها ومنشئها، والعبد فاعل على الحقيقة، وهو ما يحصل منه باختيار وقدرة حادثين، هذا هو فعل العبد، وفعله غير فعل الله تعالى، وفعل الله تعالى هو الإيجاد**

والإحــداث،كإيجــاد العين، وللعبد فعل وليس منه إيجاد" .

فأثبت للعبد فعلاً غير فعل الله تعالى، وهذه هي أول نقطة يختلف فيها الســادة الماتريدية من أهل الســنة مع السادة الأشاعرة من أهل السنة أيضاً، فالأشاعرة يقولون إن فعل العبد هو نفس فعل الله تعالى.

ثم قال:"إن الله تعالى قال: خلقكم وما تعملـون جعل عملنا مخلــوق الله تعــالى فحقق عملنا وحقق خلق الله تعالى، وكذلك قال: وأسروا قولكم أو اجهروا به إنه عليم بـذات الصـدور * ألا يعلم من خلق أضـاف القـول إلينا ثم جعله مخلوق الله تعالى، وكذلك قال: ومن آياته خلق الســماوت والأرض واختلاف ألســنتكم وألــوانكم أضاف اختلاف الألسن إلينا وجعل ذلك مخلوق الله تعالى، فقد جعل فعلنا مخلوق الله تعـالى، فـدلتنا هـذه النصـوص أن الأفعال منا بقدرة حديثة منا، وهي مخلوقة الله تعـالى، فكانت هذه النصوص حجة على الخصوم أجمــع، ولأن الله تعــالى أضــاف الأفعــال إلينا في كتابه في مواضع كثــيرة، قـال تعـالى: جـزاءا بما كـانوا يعملـون ، وقـال: وإذ قتلتم نفسا فادارءتم فيها ، وقال: إذا قمتم إلى الصلاة ، وكذلك نهانا عن أفعال كثيرة، وأمرنا بأفعـال كثـيرة فلا بد من أن يكون لنا فعل، ويجب أن يكــون ذلك بهداية الله تعالى ومشيئته وإرادته، فإيجـاد الجلـوس فعل الله تعـالى والجلوس فعل العبد، على معـنى أنه حـادث بقـدرة حادثة حصلت منه فصار ذلك الفعل موجـوداً بإيجـاد الله تعـالى، ففعل الله تعالى هو الإيجاد وهو إيجاد الجلوس والجلــوس فعل العبد" اهـ .

هــذه هي الطريقة الــتي يســتدل بها الماتريدية على رأيهم في المســألة بنــاءا على النصــوص الــتي ذكرناهــا، وعلى غيرها مما لم نذكره.

ثم قالوا بعد ذلك: بما أن فعل العبد مقدور لله تعالى فيجب إذن أن يـــدخل تحت القـــدرة الإلهيـــة، أي يجب أن يكـــون الله تعـــالى هو خالقـــه، وبما أنه ينسب إلى العبد فيجب أن يكون العبد هو فاعله، وبما أنه لا مخالف في أن الفعل يـدخل تحت قـدرة العبـاد فيجب التسـليم أيضا أنه يدخل تحت قدرة الله، لأنه يستحيل أن يدخل شـيء تحت قدرة العبد ولا يـدخل تحت قـدرة اللـه، فللّه تعـالى قـدرة وللعبد أيضا قدرة، والفعل داخل تحت القـدرتين معـاً، من غـير أن يـؤدي ذلك إلى تنـاقض واسـتحالة، فالفعل يكـون بإيجـاد الله تعـالى، وإيجـاده تعـالى قـديم، وقدرته تعـالى قديمة، والعبد يفعله بقـدرة حادثـة، فكـان فعل العبد غـير فعل الله تعـــالى، وكل واحد من القـــدرتين متعلق بهـــذا الفعل على معنى أنه يظهر آثار قدرتهما في هذا الفعل.

وبقيت هنا مســألة وهي لو قـــال أحـــدهم رداً على مذهب الماتريدية بأنه يلـزم عليه أن العبـاد يجـوز لهم أن يحتجـــوا على تـــركهم للطاعـــات وفعلهم للمعاصي بـــأن أفعالهم ليست بخلقهم بل بخلق الله تعالى، ولم يكن لهم قدرة على فعلها ولا تركها.

فالجواب بناءا على مذهبهم أن يقال:إن الله تعـالى لا يأمر العبد بفعل إلا أن يكون للعبد آلة صـالحة لأداء ذلك الفعـــل، ثم إن الله تعـــالى لا يخلق الفعل إلا لمن له تلك الآلة الصالحة للفعل وتوفر منه العزم عليه.

ولا بد من التفريق بين نـــوعين من الأفعـــال الـــتي يتصف بها العباد، النوع الأول الضرورية التي سبق وصـفها وهي الـتي توجد في العبـاد بلا قـدرة منهم ولا اختيـار ولا إرادة، النوع الثاني الأفعـال الـتي توجد فيهم باختيـار منهم وقدرة منهم عليها كما سبق.

ومع أن الله تعـــالى هو خـــالق هـــذين النـــوعين من الأفعال، إلا إنه يوجد فرق ضـروري بينهما وهو أن أحـدهما يوجد باختيـار العبد وهو الـذي يكـون به التكليـف، والنـوع

الآخر يوجد فيه بلا اختيار منه ولا يكون بهذا النـوع تكليـف. فلا يصح بعد هذا الاحتجاج بما قيل.

ولا أكــــاد أجد فرقــــاً حقيقيا بين مــــذهب الماتريدية ومذهب الأشاعرة على ما قرره الإمام البزدوي هنا.

وقد ذكر الإمام نور الدين الصابوني في كتـاب البداية معاني ما نص عليه البزدوي ثم قــال: " فالحاصل أن فعل العبد يسمى كسباً لا خلقاً وفعل الله تعالى يسمى خلقاً لا كسباً، واسم الفعل يشملهما، وهذا عنـدنا. وعند الأشـعرية الفعل عبارة عن الإيجاد حقيقة إلا أن الكسب يسـمى فعلا مجازاً ".

فـأظهر الإمـام الصـابوني أن الخلاف بين المـذهبين يكــاد ينحصر في التســمية ولا أســاس له في المعــنى والحقيقة.

ولكن الشيخ المحقق محمد الحسيني الظواهري في كتابه "**التحقيق التــام في علم الكلام**" قــرر وجــود فــرق معنــوي بين المــذهبين على ما ســيأتي، وهــذا هو المشــهور عند المتــأخرين من المتكلمي،.كما أشــار إليه الإمام ابن الهمام في المسامرة.

- فقد ذكر انهم قــالوا: إن الأشــاعرة التجــأوا إلى القــول بخلق الله تعــالى لكل شــيء من الأفعــال ومنها الأفعال الإنسانية كلها، لأنهم قالوا: إن الأدلة النقلية ملجئة إلى القول بـذلك لعمومهـا، ولكن الواقع ليس كـذلك فـإن الأدلة تكــون ملجئة إن لم تتعــارض مع غيرها ولم تحتمل التخصيص، أماهـذه الأدلة الـتي اسـتندوا إليها فإنها تحتمل التخصيص، فـإن ظـاهر قـول الأشـاعرة يلجئ إلى القـول بــالجبر، لأنهم يقولــون: إن كل الأفعــال فالله تعــالى هو خالقهــا، ولكننا نقــول إن الله تعــالى إن أعطى القــدرة

لعبيده على بعض الأفعال فإن ذلك لا يؤثر على شـيء من المقام العالي له تعالى، ولا ينقص من خصائص الألوهية.

ونفي الجبر المحض وتصـحيح التكليف لا يتوقف على نسبة جميع أفعال العباد إليهم كما تقوله المعتزلة بالإيجاد، بل يكفي لنفيه أن يقـــال جميع ما يتوقف عليه أفعـــال الجوارح من الحركات إنما يوجد بخلق الله تعـالى وكـذلك التروك التي هي أفعال النفس لأن الـترك كف النفس عن الميل إلى الشـــيء وعن الداعية الـــتي تـــدعو إليه وعن الاختيـــار له إنما يوجد الجميع بخلق الله تعـــالى لا تـــأثير لقدرة العبد فيه، وإنما محل قدرة العبد عزمه عقيب خلق الله تعـالى فيه هـذه الأمـور في باطنه عزمـاً مصـمماً بلا تـردد وتوجهه توجهـاً صـادقاً للفعل طالبـاً إيـاه توجهـاً لا يلابسه شوب توقف، فإذا أوجد العبد ذلك العـزم المصـمم خلق الله تعالى له الفعل عقيبه فيكون منسوباً إليه تعالى من حيث هو حركة.

ثم علق الشيخ الحسيني الظواهري على هـذا الـرأي فقال:

"**<u>وهذا الرأي يصـحح التكليف بمثل ما صـححه به المعتزلة إلا أنهم قصـــروا المســـافة فجعلـــوا التأثير للعبد في العزم فقط</u>**".

ثم زاد معارضا له فقـــال: **وهو كلام إلى الخطابة أقـــرب ونقـــول لهم الجـــبر ينتفي بمدخلية العبد بغـير التـأثير لأن الجـبر عند عـدم المدخلية للعبد بـــالمرة، فقـــول البعض إن العبد مجبـــور في الباطن مختار في الظاهر فهما منه أن المنـافي للجـــبر هو المدخلية على وجه التـــأثير مخـــالفٌ للواقع، لأن الجبر بعدم المدخلية أصلا.**

وهذا الكلام منه في غاية التحقيق.

وبهذا نكون قد مهدنا السبيل إلى ذكر قول الأشاعرة المحققين من أهل السنة.

رابعاً: مذهب الأشاعرة في الأفعال:

قال الإمام العلامة السعد التفتازاني في شرح العقائد النسفية:" **وللعباد أفعال اختيارية يثابون بها إن كانت طاعة ويعاقبون عليها إن كانت معصية** " اهـ.

وقوله: إن للعباد أفعالاً اختيارية أي يكتسبونها كسباً، فتنسب إليهم لذلك.

وقال العلامة صاحب التحقيق التام في علم الكلام: " أفعال العباد من جملة أفعاله تعالى، فهو تعالى خالق لأفعال العباد الاختيارية وغير الاختيارية، بل هو خالق لسائر أفعال الأحياء وخصوا الكلام بالعباد لأن بعض الأدلة خاص بهم كالإيمان والشكر، واتفقوا على أنها تسند إليهم لا له لأن القائم والآكل والجالس هو زيد مثلاً وإن كان الفعل مخلوقاً لله تعالى فإن الفعل إنما يسند لمن قام به لا لمن أوجده، فالأبيض مثلاً هو الجسم لا الموجد" اهـ .

فالشيء ينسب إلى من قام به ذلك الشيء قيام اكتساب أو اتصاف، لا أي نوع من أنواع القيام، فاللوح المحفوظ قد قام به كلام الله تعالى أو بعضه، ولكن لا يقال إن الكلام الموجود فيه هو كلام للوح المحفوظ بل يقال: إنه كلام الله تعالى، وتحقيق هذه المسألة في علم الكلام.

هذا هو الأصل الذي استند إليه أهل السنة والجماعة في تحقيق هذه المسألة، فالأفعال مخلوقة لله تبارك وتعالى، وتسند إلى العباد لا على أنها مخلوقة لهم بل على أنها مكتسبة منهم، بالقدرة الحادثة.

قـال بعض الفضـلاء يخلص المـذاهب ويبينها من بعضها:

" اعلم أن المؤثر في فعل العبد بـالخلق والإيجـاد إما قــدرة الله تعــالى فقط من غــير دخل لقــدرة العبد وهو مـــــذهب الجبرية أو مع دخلها بالكسب وهو مـــــذهب الأشــعري، أو قـــدرة العبد فقط بلا إيجــاب وهو مــذهب جمهـــور المعتزلة أو بالإيجـــاب وهو مـــذهب الحكمـــاء والمشهور فيما بين القوم عن إمام الحــرمين، لكن صــرح في الإرشاد وغيرها بخلافـه، أو مجمـوع القـدرتين على أن يؤثرا في أصل الفعل وهو مذهب الأسـتاذ منا والنجـار من المعتزلـة، أو على أن تـؤثر قـدرة الله تعـالى في أصـله وقــدرة العبد في وصــفه بـأن يجعله موصــوفاً بمثل كونه طاعة أو معصية وهو مذهب القاضي أبي بكر .

ثم الأســتاذ إن أراد أن قـــدرة العبد غـــير مســـتقلة بالتأثير وإذا انضمت إليها قدرة الله تعالى صارت مسـتقلة بتوسط هــذه الإعانة على ما قـــدره البعض فقـــريب من الحـــق، وإن أراد أن كلا من القـــدرتين مســـتقلة بالتـــأثير فباطلة لامتناع مؤثرين لأثر واحد.

والحق في هذه المسألة مـذهب الأشـعري وهو أن لا جـبر ولا تفـويض بل أمر بين أمــرين، أي إن للعبد اختيـاراً في نفسه، لكنه ليس منه، لأنه لا يُــوجِد شـيئاً بل من الله تعالى ويسمى هذا جبرا متوسطاً " اهـ كلام الفاضـل، وهو في غاية الإفادة.

وأما قوله أن مذهب الأشعري يسمى جبراً متوســطاً فقد سبق التعليق عليه من كلام المحقق الحسيني وتبـيين المراد منه والتحذير من فهمه فهماً غلطاً.

فالأصل الـذي يبـني عليه أهل السـنة كلامهم أن الله تعـالى عـالم بجميع أفعـال العبـاد وقـادر عليها ومريد لهـا، وأن هذا لا ينافي الاختيار للعباد، ولا يعني الجبر كما أشـرنا وكما سوف يتضح أكثر فيما يأتي.

قـال العلامة التفتـازاني:" فـإن قيـل: بعد تعميم علم الله تعالى وإرادته فالجبر لازم قطعــا، لأنهما إما أن يتعلقا بوجـــود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنـــع، ولا اختيـــار مع الوجوب والامتناع " .

هذا هو الإيراد الذي افترضه السـعد، وأجـاب عنه بما يلي، قـــال:" قلنـــا: يعلم ويريد أن العبد يفعله أو يتركه باختياره فلا إشكال ".

وهذا الجـواب صـحيح قطعـاً ويـبين الحق لمن يتمعن فيه.

ثم قال: " فإن قيل: فيكون فعله الاختيـاري واجبـاً أو ممتنعاً وهذا ينافي الاختيار.

قلنا: ممنوع، فإن الوجوب بالاختيـار محقق للاختيـار لا مناف له. وأيضا منقـوض بأفعـال البـاري جل ذكـره لأن علمه وإرادته متعلقان بأفعاله فيلزم أن يكون فعله واجبـاً عليه " .

ومعنى هذا أن الله تعالى يريد أفعاله ويعلمها، ويلـزم من هذا أنها لا بد أن تقع، وهـذا لا يعـني أنه تعـالى مجبـور على أفعاله.

وقد بين الحسيني المعنى الإجمالي للكسب فقـال: " إنا نعلم بالبرهان أنه لا خالق سوى الله ولا تأثير إلا للقدرة القديمـة، ونعلم بالضـرورة أن القـدرة الحادثة للعبد تتعلق ببعض أفعاله كالصعود دون البعض كـالهبوط، فيسـمى أثر

القـدرة الحادثة كسـباً **وإن لم نعـرف حقيقته**، وهـذا الإجمـال في معرفته مرجعه إلى ما نجـده في أنفسـنا ... وتوضـيح المقـام أنه لما بطل الجـبر المحض بالضــرورة وكــون العبد خالقــاً لأفعاله بالــدليل وجب التوسط في العقيدة، وهو أن أفعال العباد بقدرة الله اختراعـاً وبقـدرة العبد بوجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب، نجـده من أنفسنا، ولا نعرف حقيقتـه، وليس بـواجب أن يكـون تعلق القدرة على وجه الاختراع دائمـاً، إذ قـدرة الله تعـالى في الأزل متعلقة بالأشـياء من غـير اخـتراع، ثم تتعلق به نوعا آخر من التعلــق، فالفعل خلق لله ووصف للعبـد، وقــدرة العبد خلق للـرب ووصف للعبـد، وليست كسـباً لـه، هكـذا يجب تحرير المقام قبل الاستدلال" اهـ .

ويجب على القــارئ التمعن في هــذه الفقــرة قبل المضي في هذا الرد، بل التمعن في جميع هـذه المـذاهب المـذكورة، ليـوقن بعد ذلك إن كـانت نفسه صـافية بـأن مــذهب الأشــاعرة من أهل الســنة هو المــذهب الحق لا غيره.

وقد أبــان الإمــام الســعد عن وجه الحق في هــذه المســألة في شــرح العقائد النســفية أيضــاً كما نبهنا من قبل،

فقال:" فإن قيل :لا معنى لكون العبد فاعلاً بالاختيار إلا كونه موجداً لأفعاله بالقصد والإرادة، وقد سبق أن الله تعــالى مســتقل بخلق الأفعــال وإيجادهــا، ومعلــوم أن المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين.

قلنـا: لا كلام في قـوة هـذا الكلام ومتانتـه، إلا أنه لما ثبت بالبرهـان أن الخـالق هو الله تعـالى، وبالضـرورة أن لقــدرة العبد وإرادته مــدخلاً في لعض الأفعــال،كحركة

البطش دون البعض كحركة الارتعاش، احتجنا في التفصي عن هذا المضيق إلى القول بأن الله تعالى خالق كل شيء والعبد كاسب.

وتحقيقه أن صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسبٌ، وإيجاد الله تعالى الفعلَ عقيب ذلك خلقٌ، والمقدور الواحد دخل تحت القدرتين لكن بجهتين مختلفتين، فالفعل مقدور لله تعالى بجهة الإيجاد، ومقدور العبد بجهة الكسب.

وهذا القدر من المعنى ضروري وإن لم نقدر على أزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وإيجاده مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار " اهـ .

واستند الأشاعرة إلى العمومات النقلية كما سبقت الإشارة إليه نحو قوله تعالى: ﴿ لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه ﴾، ﴿ قل الله خالق كل شيء ﴾، ﴿ خلق كل شيء فقدره تقديراً ﴾، ﴿ إنا كل شيء خلقناه بقدر ﴾، ﴿ والله خلقكم وما تعملون ﴾، ﴿ هل من خالق غير الله ﴾، وغير ذلك .

ونحن هنا لا نريد استقصاء ذكر الأدلة التي استند إليها أهل السنة في هذه المسألة، وذكر وجه دلالتها، فإن هذا الأمر يحوجنا إلى كلام كثير وقد أوفى العلماء هذا المبحث حقه في كتب علم الكلام المطولة والمختصرة، ولكنا هنا نذكر هذه المعاني لأننا متأكدون أن القاريء بل وأيضا المردود عليه لا يعرف الكثير منها على هذا الوجه، ولم يفهم كلام أئمة علماء الإسلام عندما كتب الكلام الذي كتبه وهو موضع النقد والرد، بل إن بعض العلماء المحققين أفردوا لهذه المسألة كتباً خاصة فصلوا فيها الكلام تفصيلاً.

والحاصل في توضيح رأي الأشاعرة وهو هنا ما نريده **"لا ننفي قـــــــدرة العبد ولا تعلقها وإنما ننفي تعلقها على جهة التأثير"**.

قـال الشـيخ الظـواهري في توضـيح أصـول هذه المسألة وتلخيص المذاهب فيها:

"مســألة خلق الأفعــال نشأ فيها الخلاف بســبب أن أدلتها تتدافع، فالجبرية مرجعهم إلى أن ترجيح الفعل لا بد له من مــــرجح ليس من العبـــد، ومرجع المعتزلة إلى أن العبد قادر على فعله وهـذان الأمـران متعارضـان، واعتمد الجبرية أيضـاً على أن تفاصـيل أحـوال الأفعـال لا تعلمها العباد، واعتماد المعتزلة على أن أفعال العبـاد واقعة تبعـاً لمقصودهم، وهما متعارضان.

والدلائل السمعية مملوءة بما يوهم الأمرين، ومذهبنا وسط بينهما لأن المبـــادئ القريبة لأفعـــال العبـــاد على القـــدرة والاختيـــار، والمبـــادئ البعيـــدة لها على العجز والاضطرار، لأن أفعال العباد متعلقة بمشيئتهم، ومشيئتهم ليست إلا بمشيئة الله تعالى، فلا ننفي القدرة للعبد أصــلاً حـــتى نكـــون كالجبريـــة، ولا نثبت تأثيرها حـــتى نكـــون كالمعتزلة. فهو مختار كما نجده في أنفسنا ومجبور لقيـام الأدلة العقلية والنقلية على أن الأفعال كلها لله " اهـ .

فهـــذا تلخيص كـــاف وبيـــان واف بمـــذاهب القـــوم، ذكرناها هنا لا كما ذكرها المؤلف بل كما يجب أن تـــــذكر في الكتب، وهـذا بيـانٌ للبـاحث عن الحق والمريد معرفة حقائق معاني الأقوال المتعددة والمختلفة، ذكرنا المقبـول منها والمـرذول كلاً على وجهـه، لم نغـير حقيقته ليسـهل الـــــرد عليه والتقليل من قــــدرها، بل ذكرناها منا أرادها أصـحابها بل ربما أفضل مما فعلـوا هم، ولا نريد بهـذا إلا وجه الله تعـــــالى ورضـــــاه، وأما الـــــدخول في الأدلة

والمناقشـــات فليس هنا محل ذلك كما أشـــرنا في غـــير محل.

فرع في بيان معنى القضاء والقدر عند الناس

ويتضمن هذا البـاب بيـان كيف أن الاحتجـاج بالقضـاء والقدر على نفي العقاب والثواب غير صحيح.

وقبل أن نبدأ بذلك لا بد أن نبين ما هو معنى القضـاء والقدر عند أهل الحق من أهل السنة، ليتسنى لنا بعد ذلك كيف أن احتجاج الناس بالقضاء والقدر لا يصــح، وكيف أن اتهـام البعض لأهل السـنة بـأنهم جـبريون يسـقط عنـدهم العمل وأن مذهبهم يبطل أصل التكليف والثواب والعقـاب إن هو إلا اتهام ساقط لا أساس له، فنقول:

القضـــــاء عند الأشـــــاعرة هو إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال.

والقدر هو إيجـاده إياها على قـدر مخصـوص وتقـدير معين في ذواتها وأحوالها.

ومعلوم أن الإرادة كما هو مقرر عند الأشاعرة تتعلق على حسب العلم الأزلي القديم، والعلم لا يتعلق بالأشـياء تعلق تأثير بل تعلق كشف للحقائق.

وهذا المعنى للقضـاء والقـدر لا ينبغي أن يـدعي أحد أنه يـؤدي إلى الجـبر وأنه تبطل التكـاليف بنـاءا عليـه، لأن الأساس الذي ينبني عليه هو في حاصله العلم.

ومن الآيات التي اسـتدل بها الأشـاعرة على أن الكل يكون بقضـاء الله تعـالى وقـدره،قوله تعـالى في سـوررة القمر: إنا كلَّ شيء خلقناه بقدر .

قال صاحب التبصير في الدين ص92:"ومن عرف معنى هذه الآية وما ورد في معانيها من السلف علم في الحقيقة أن القدري من يجعل لنفسه شيئاً من القدر وينفيه عن ربه، تعالى الله عن قولهم، وتحقق له أنه ليس بقدري من أثبت القدرة لله ونفاها عن نفسه كما بينه الله تعالى في هذه الآية، وتقرر عنده أن من قال بالتسليم الكلي وفوض الأمر إلى الرب القوي فهو من أهل السنة والجماعة، فمن اعتقد أن شيئا من أفعاله لا يكون ظلماً ولا باطلاً وأنه لا اعتراض عليه في شيء مما يأتيه أو يذره ولا يقول كما يقول القدرية إن له أن يفعل كذا وليس له أن يفعل كذا، وبنى عقائده على قوله تعالى: ﴿ لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ﴾، لم يكن قدرياً وكان من المقاتلة والخصومة بَرِيًّا، وأي تسليم وبراءة من الخصومة أكبر من قول أهل السنة:إن كل ما جرى على العبد من المعاصي فهو خلق الله تعالى، وهو عدل منه سبحانه ومعصية من العبد، وكل ما جرى من العبد من الطاعات فهو خلق من الله تعالى وهو من الله فضل، فهما من العبد طاعة ومعصية ومن الرب فضل وعدل " اهـ .

وأشار بعد ذلك العلامة الإسفراييني أن العمدة في الإيمان بالقضاء والقدر عند أهل السنة هو قول الرسول في جواب جبريل عليه السلام :"**الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والقدر خيره وشره حلوه ومره من الله**" اهـ .

وهذا الحديث رواه مسلم وغيره.

وقوله عليه الصلاة والسلام:"**اعملوا فكل ميسر لما خلق له**" رواه البخاري.

وما رواه الإمام علي رضي الله عنه قال: قال الرسول عليه الصلاة والسلام:" **إن الله قدر التقادير ودبر التدابير قبل أن يخلق آدم عليه السلام بألفي عام** " أخرجه مسلم.

وبعد بيان معنى القضاء نذكر الآن الكلام الـذي يدعيه من يحتج بالقضاء والقـدر على إبطـال التكـاليف والثـواب والعقاب.

يدعي هـؤلاء أن التكليف بـترك الإشـراك لا يصح لأن الأفعــال كائنة بــإرادة الله تعــالى وتقــديره، فلا اختيــار للمشرك في إشراكه ولا للمؤمن في إيمانه !!

وكلامهم هــذا باطــل، لأن كــون الفعل بمشــيئة الله تعالى وتقـديره لا يخرجه عن اختيـار العبد إلا على طريقة الجـــبر المحض، وأما على طريقة أهل الحق القــــائلين بالاكتساب فلا يخرجه ذلك عن مكانة العبد واختياره.

فلا يصح الاحتجاج بالقضاء والقـدر لفسق الفسـاق إذ ليس القضاء والقدر بـالمعنى الـذي قـدمناه جـبراً صـرفاً، **كما قــال** الإمــام **علي** رضي الله عنه وكــرم الله وجهه للسائل حين سأله بعد انصـرافه من صـفين فقـال: أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام أكان بقضاء الله تعالى وقدره ؟

فقال:والذي فلق الحبة وبرأ النســمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة إلا بقضاء الله تعالى وقدره.

فقــال السـائل: عند الله أحتسب عنـائي ما أرى لي من الأجر شيئاً .

فقـــال: مه أيها الســـائل، عظم الله أجـــركم في مسيركم وأنتم سائرون وفي منصـرفكم وأنتم منصـرفون ولم تكونــوا في شــيء من حـــالاتكم مكـــرهين ولا إليها مضطرين.

فقال السائل: كيف والقضاء والقدر ساقانا ؟

فقال: ويحك، لعلك ظننت قضاءاً لازماً وقـدراً حتمـاً، لو كـان كـذلك لبطل الثــواب والعقــاب والوعد والوعيد

والأمر والنهي ولم تـأت لائمة من الله لمـذنب ولا محمـدة لمحسن ... إلى أن قال: إن الله أمر تخييراً ونهى تحذيراًـ

فقال السائل: وما القضاء والقدر اللـذان ما سـرنا إلا بهما ؟

قـال:هو الأمر من الله والحكم، ثم تلا قوله تعـالى: وقضى ربك ألا تعبـدوا إلا إيـاه ، انتهت الرواية كما ذكرها العلامة الحسيني الظواهري في كتابه.

ثم قال: من هذا تعرف أن علياً رضي الله عنه وكرم وجهه جعل القضـاء قسـمين حتميا وغـيرَ حتمي، وهو يؤيد ما قلنا، والتكليف صـحيح مع القضـاء والقـدر لأن التكليف يصح عند وجـود الاختيـار ولا شك في وجـوده، والاختيـار لا ينافي القضاء والقدر بالمعنى الذي قدمناه اهـ .

ثم قال في محل آخـر: وتفسـير الإمـام على للقضـاء والقدر بـالأمر والحكم يرجع إما أن يرجع إلى صـفة الكلام أو إلى صفة العلم وهو أحد المعاني اهـ .

فائدة:

نذكر هنا مذهب الفلاسفة في القضاء والقـدر ليشـتد تمييز القارئ للمذاهب ويعرف الفروق بينها .

قالت الفلاسـفة: القضـاء عبـارة عن العلم بما ينبغي أن يكـون عليه الوجـود حـتى يكـون على أحسن النظـام وأكمل الانتظـام، وهو المسـمى عنـدهم بالعناية الـتي هي مبـدأ لفيضـان الموجـودات من حيث جملتها على أحسن الوجوه وأكملها.

والقـــدر عبـــارة عن خروجها إلى الوجـــود العيـــني بأسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء.

فالفلاسفة يجعلون خروج الكـون على هـذه الصـورة واجباً على الله تعالى، وذلك لأنهم يقولـون إن الله تعـالى فاعل على سـبيل العلة ولـذلك لا يمكن إلا أن يحـدث ما يلزم عن العلة التي هي عندهم ذات الباري تعالى.

وقد أوضح بعض المحققين أن مـذهب الفلاسـفة في الحاصل يرجع إلى أن الله تعـالى هو الفاعل على الحقيقة لجميع الأفعـال بلا واسـطة، كما هو مـذهب أهل السـنة، ويبقى الفرق أن الفلاسفة يقولون بـالوجوب وأهل السـنة يقولون بالاختيار.

فمـذهب الفلاسـفة في أفعـال العبـاد أن العبد يخلق أفعاله الاختيارية بقـــدرة خلقها الله تعـــالى فيه بطريق الإيجـاب لتمـام الاسـتعداد، وأما عند المعتزلة فـإن العبد يخلق أفعاله بقدرة خلقها الله تعـالى فيه بطريق الاختيـار، وكل هذا لتصحيح التكليف ونفي الجبر المحض.

خاتمة لهذا المبحث:

نختم هـــذا البحث بكلام للعلامة محمد الحســـيني الظواهري في غاية الحكمة والإتقان، فقد قـال في خاتمة مبحث أفعـال العبـاد في كتابه المفيد المسـمى بـالتحقيق التــام في علم الكلام: " وبعد إحاطتك خــبراً بالمــذاهب وأدلتها، وبمناقشة الأدلة تعلم أن مـذهب الحكمـاء يتنـافى مع النصوص القطعية فمثل قدم العالم يتنافى مع وجــوب فنائه الذي هو في ذاته ممكن وأخـبر به الصـادق، فـوجب التصديق به ووقوعه.

ووجه المنافـاة أن قـدم العـالم بقـدم علته فـوجب بقـاؤه ببقـاء علتـه، وعلته واجبة البقـاء، كيف والنصـوص القاطعة دالة بالنص على أنه لا بد من فناء هذا العالم ؟!

ومذهب المعتزلة ظاهره صحة التكليف ولكن أدلته لم تنتج مدعاه وقريب منه مذهب الماتريدية، ويزيد على ذلك أن في بعض نواحي الاستدلال كلاماً خطابياً.

والمذهب المعقول مذهب الأشاعرة وقد بسطنا الكلام فخذه بحمد الله سائغا نسأل الله الهداية للسبيل المستقيم فمن اعتقد واحداً من المذاهب الثلاثة غير الحكماء فاعتقاده صحيح لا يضره شيء وهي ترمي إلى تصحيح التكليف، ولا تتنافى مع النصوص القطعية، وأما مذهب الحكماء فهو وإن صحح التكليف إلا أنه يتنافى مع النصوص القطعية فلا يجوز اعتقاده اهـ .

ونحن وإن كنا قد أطلنا في بيان المذاهب في القضاء والقدر وما يتعلق بهما فإن ذلك كان ضرورياً ليكون مستندا لنا في تفهيم صاحب الكتاب موضوع الرد خطأ كلامه الذي ذكره في هذا المبحث، وكثرة تجنياته على أهل السنة وتحامله عليهم، فأردنا إظهار خطئه بما يليق-من تفصيل- في هذا المحل ليتسنى لنا إقامة الحجة عليه، وليتسنى لنا بعد ذلك أيضاً الحفاظ على فهم القراء وتعريفهم بالحقيقة الخالصة لا على وجه التحامل-كما فعل هو- بل على وجه التحقيق، لا سيما وإن هذا الأصل هو الذي بنى عليه المؤلف كتابه كما أشرنا في بداية هذا المبحث، وهو أصل مهم في عقائد أهل السنة بل عند كل الفرق الإسلامية، كما أنه مسألة هامة في مذاهب الفلاسفة أيضاً.

ونرجع الآن إلى متابعة نقاش المؤلف في بقية كلامه.

الباب الرابع

تكملة الرد على المؤلف

إننا بما سـبق أن أوردنـاه من معـاني حـول القضـاء والقدر وأفعال الإنسان، نكون قد أجبنا على أكثر تساؤلات المؤلف ورددنا عليها.

وزيـادة في بيـان تهافته سـوف نخصص الكلام فيما يلي على كلامه الجزئي بألفاظه كما كـانت البدايـة، وليس فقط الأفكار العامة التي اعتمد عليها.

في صـ54ـفحة يستغرب المؤلف من النبهاني عنـدما يأتي بتعريف القدر ثم يقرر أن هذا المعنى لا يقتضي كون الإنسان مجـبراً، وتعريفه لا يختلف عن تعريف أهل السـنة الذي ذكرناه سابقاً.

ويقــول المؤلف إن النبهــاني لم يجب عن الســؤال التالي : إذا كـان الـدليل القطعي قد دلَّ على أن ما قـدره الله تعــالى وعلمه وكتبه في اللــوح المحفــوظ لا محالة كائن، فكيف للإنسان أن يفعل غيره؟؟!

ونحن بدورنا يحق لنا أن نستغرب من اسـتغرابه، لأن الإجابة على سـؤاله لم يخـالف فيها حـتى كبـار المعتزلة الـذين سـلموا أن علم الله تعـالى غـير مـؤثر في أفعـال عباده ومع أنهم يقولون أن الله تعالى خالق أفعـال عبـاده إلا أنهم لم يجعلــوا من هــذا الســؤال حجر عــثرة في طريقهم، وذلك لأن الجواب عليه معلوم للجميع.

وقد أشــرنا في بحثنا الســبق إلى الجــواب، وعلى ســبيل القطع أن العلم بما ســيكون من الأفعــال ليس

معارضــاً لاختيــار العبــاد على الإطلاق، وبالتــالي لا داعي لاستغراب المؤلف، ويبقى وجه استغرابنا قائماً.

وربما يحق لنا أن نتســاءل هنــا: هل يعــني المؤلف بذلك أن الله تعالى لم يعلم كل شــيء منذ الأزل؟؟! وهل يريد أن يقول أن الله تعالى لا يعلم الأمـور إلا بعد حـدوثها ؟

إنه لا يوجد معـنى لـذلك إلا ما ذكرنـاه ،لأنه إن كـان يعتبر كون الله تعالى عالما بكل شيء منذ الأزل يلزم عنه أمر باطل وهو كـون العبـاد مجبـورين؟ فلا بد له أن ينفك عن أحد الأمرين ،فإما أن يقول إن العباد مجبورون، وهـذا الأمر لا يقول به المؤلف قطعا كما لا نقـول نحن بـه، وإما أن يقـول إن الله تعـالى لا يعلم جميع الأشـياء منذ الأزل، ولا سبيل إلى غير هذه الاحتمالات.

والحق أن هذا الأمر يلزمه لزومـاً حقيقيـاً بنـاءاً على قوله الذي ذكرناه هنا، وإذا قال به فإنه يصير تابعا للقدرية وليس تابعــاً للمعتزلة كما تعرفه من تفريقنا بين أقـــوال الفرقتين كما سبق، ولا قـائلا بمـذهبهم!! ويكفينا الوصـول إلى هذا الأمر لنعلم أن كلام المؤلف في كتابه متهـافت لا قيمة له في الغالب.

ثم ذكر المؤلف بعد ذلك بعض الروايــات الــتي يحتج بها على أن الصحابة قائلون بخلق العباد لأفعالهم؟؟!

إنه يحتج على ذلك بقـــــول أبي بكر رضي الله عنه للنـاس: "إن أحسـنت فـأعينوني، وإن أسـأت فقومـوني"، وبقول كثير من الصحابة: "أقول في المسألة برأيي، فـإن كان صوابا فمن الله وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان".

ثم ذكر قصة الإمــام على بن أبي طــالب كــرم الله وجه مع الســـائل وهي ذكرناها وذكرنا تفســـيرها ومعانيها في بحثنا السابق في القضاء والقدر.

أما احتجاجه على خلق الأفعــال بقــول أبي بكر فهو أغــرب اســتدلال رأيته وأضــعفه ؟؟ فكيف يحتج على هــذا المعنى بتلك السذاجة ،إن قــول أبي بكر رضي الله عنه لا يــدل إلا على أن الأفعـال تنسب إليه ولا تـدل مطلقا على أنه خالق لأفعاله!!

أين وجه الدلالة عليها من كلام أبي بكر المذكور؟!

إن كون هذه الكلمات دالة على ما أشار إليه المؤلف إن هو إلا محض توهم وخيال.

ثم ونحن لا ننكر أن الأفعـــال تنسب إلى الإنســـان وذلك لأنه هو الـــذي اكتســـبها، وهي قائمة فيه قيـــام اكتســـاب، فلا بد أن تنسب إليــه، ولكن أن يكــون مجــرد نسبة الفعل إلى العبد معناه أن العبد هو خالق الفعل، هذا خلط كبير، واختلال واضطراب في التفكير.

وأما قــول الصــحابة وغــيرهم أنهم إن أخطــأوا فمن أنفسهم ومن الشيطان، وإن أصابوا فمن الله، فقد فسره المؤلف أن معــنى من أنفســهم أي من خلقهم وإيجــادهم، ومعــنى قــولهم من الشــيطان أي فمن تــزيين الشــيطان، وأما معنى قولهم من الله، أي بإلطاف الله تعالى وتوفيقه لا بإيجاده وخلقه.

والحق أنه من الروايـــات الـــواردة عن الصـــحابة والتابعين يمكن لنا بكل سهولة أن نتحقق من أنهم قائلون بمذهب أهل السنة –الأشـاعرة - من أن الله تعـالى خـالق لأفعال الناس كما هو خـالق لغيرهـا، وأن النـاس كاسـبون لها ويحاســـبون عليها وذلك كما حققنا من مـــذهب أهل السـنة، وسـوف نـورد بعض الروايـات الـتي تـدل على ما نقول:

قال الإمام الطبري في تفسيره[ج27ص65] لسـورة القمر عند آية **إنا كل شيء خلقناه بقدر** : " يقول تعالى ذكره إنا خلقنا كل شـيء بمقـدار قـدرناه وقضـيناه، وفي هـذا بيـان أن الله جل ثنـاؤه توعد هـؤلاء المجـرمين على تكذيبهم في القدر مع كفرهم به".

ثم ذكر رحمه الله تعالى أن هـذه الآية قد أنـزلت لما جاء مشركو قريش يخاصمون النبي عليه الصلاة والسـلام في القــدر، ولما عرفنا نحن أن الله تعـالى قـال لهم في الآية **إنا كل شيء خلقناه بقدر** ، علمنا أنهم كـانوا ينفـون القــدر، فيتضح أن المشـركين ينفـون القــدر وأن المؤمنين يثبتون القدر.

ويبقى الأمر إلى هنا غامضاً في معنى القـدر المثبت، ولكننا نستطيع أن نسـتدل عليه من الروايـات الـتي ذكرها الطبري في تفسيره، ومنها ما رواه عن أبي عبد الــرحمن السـلمي قـال: لما نـزلت هـذه الآية إنا كل شـيء خلقنه بقدر، قال رجل: يا رسول الله: ففيم العمـل؟ أفي شـيء نستأنفه أو في شيء قد فرغ منه، قال رسـول الله صـلى الله عليه وسـلم: **"اعملـوا فكل ميسر لما خلق لـه، سنيسره لليسرى وسنيسره للعسرى** ".

ونفهم نحن من هـــذه الرواية أن الرجل قد فهم أن معنى أن كون كل شيء قد خلق بقـدر يسـتلزم أن العمل لا فائدة منه، لأن المقصود من العمل إن كان ما سـيحدث فلا قيمة لهذا العمل لأن الله تعالى قد قدره، وإن كان في شيء قد فرغ منه فظاهر عدم الفائدة منه.

هـذا هو حاصل سـؤال الرجـل، أما جـواب الرسـول عليه السـلام، فنفهم منه إقـراره لما فهمه الرجل من أن معنى كل شيء بقـدر أن كل شـيء معلـوم ومكتـوب منذ الأزل، وأنه سـيخلق بنـاءاً على ما هـذا العلم وهـذا هو ما يقول به أهل السنة، ولكنه عليه السـلام قد خـالف الرجل في أن هذا يستلزم عدم فائـدة العمـل؟ فقـال لـه: اعمل

فإن عملك لا ينتفي إذا قلنا إن كل شيء بقــدر، لأن كونك سوف تعمل هـذا الأمر إنما هو من هـذا القـدر، وأن كونك لن تعمل هذا الأمر بإرادتك أيضاً هو من القدر، .فالقــدر لا ينفي العمل.

وهـذا هو قـول أهل السـنة كما بينا نحن فيما سـبق، فتفكر بهذا ولا تغفل عنه.

ثم روى الطــبري عن ابن عبـاس قولـه:" ﴿ **إنا كل شيء خلقناه بقدر** ﴾ قـال:خلق الله الخلق كلهم بقـدر وخلق لهم الخير والشر بقدر".

وكلام ابن عباسٍ هذا في غاية الأهميـة، فهو يـبين أن الله تعالى هو الذي خَلق للبشر كلهم الخير والشــر، ولكنه تعــالى لم يخلقه عبثا بل خلقه بقـــدر، والقـــدر هو العلم الأزلي والإرادة المتعلقة على وفق العلم الأزلي كما أشرنا من قبل.

وهـذا التفسـير لا يطــرد ولا يصح إلا على قــول أهل السنة من أن الله تعالى هو خـالق كل شـيء، وأنه تعـالى خــــالق أفعـــال العبـــاد على حسب علمه الأزلي، وأنهم عــاملون وفقا لإرادتهم الحادثــة، وهــذا هو حاصل القــول بالكسب، فافهم.

ولو أردنا أن نستقصي كل ما ورد عن الســــلف في القضاء والقدر لطال الكتاب، وما ذكرناه يكفي العاقل.

ثم يقع المؤلف في مغالطة كبـيرة جـداً بل في جهل عظيم أتعجب كيف يقع فيه من يــــــــدعي في نفسه أنه متأهل للبحث في هـــذه القضــايا العقائدية الدقيقـــة، إنه يقول في صـ58ـفحة وما بعدها: فالاغتصاب للفتـاة قضـاء قضاه الله تعالى، ودور المغتصب تحقيق قضـاء الله فيهـا، وإظهاره ومسؤوليته ليست في الاغتصاب بل بكونه يقــوم

بفعل الاغتصاب، ومثل هذا الجواب هو وجه آخر للجبرية الأشعرية (الكسب)، فالأشعري يقول: يخلق الله الفعل حين إرادة الإنسان (الكسب).

ثم يقول في الصفحة التي تليها: فالقضاء الإلهي هو الذي أوقع السجن على المسجون والقضاء هو الذي أوقع الاغتصاب على الفتاة التي لها مغتصب، وكسر الأيدي الحاصل على شباب من الضفة الغربية من قبل جيش اليهود هو قضاء الله فيهم!!

ثم يقول مستنتجا من هذا الكلام: فلا مسؤولية لهؤلاء الفاعلين عن نتائج أفعالهم بل المسؤولية هي عن قيامهم بالفعل، أي على الأمر بالسجن وعلى القيام بفعل الاغتصاب وعلى القيام بكسر الأيدي، وهكذا فك الارتباط بين الفعل والنتائج المتولدة من الفعل اهـ .

ثم يؤكد قائلاً: إن هذا الفهم هو وجه آخر لمقولة الأشعري النافية للسبب الكافي.....إنه الخطاب السفياني الأشعري الجبري يعيد إنتاج نفسه بقوالب كلامية جديدة اهـ .

لأنه يصرُّ في كل موضع على وضع المذهب الأشعري في موقع العداء ويصر بكل ما وسعه الجهد على التنقيص من قيمة هذا المذهب بصورة عجيبة، ويصر أيضاً على تفسير مقولات المذهب الأشعري بمعاني لم تخطر من قبل على ذهن أحد من الأشاعرة، ويخالط كل هذا جهل عظيم بالمذهب كما هو واضح، وتلفيق وخلط عجيب من جهة الاستدلال، وسوف نوضح كل هذا فيما يلي:

توجد عدة قضايا لا بد من تمييزها وبحثها،هنا قبل الشروع في مناقشة هذا المؤلف؟! في كلامه المنثور والمشار اليه سابقاً.

الأولى: أن الأشاعرة وأهل السنة عموماً قد صرحوا أن ما يجب الإيمان به هو القضاء لا المقضي، فالقضاء يجب الرضى به على كل الأحوال، ويجب الإيمان به، وأما المقضي فقد يجب الرضا به وقد يحرم الرضا به، وبالجملة فهو يتعرض للأحكام الشرعية الخمسة، أي إن المقضي في كلامهم إنما هو من مسؤولية الإنسان وليسن من مسؤولية الله تعالى، ونحن هنا عندما نقول إنه من مسؤولية الإنسان إنما نقصد أنه من مسؤولية الإنسان التكليفية لا التخليقية والإيجادية، فإن هذه قد سبق القول فيها إنها لا تثبت إلا لله تعالى، **فيوجد عند الأشاعرة فرق عظيم بين القضاء والمقضي**، وإنما يجب الإيمان بالقضاء لا المقضي، وبيان عبارتهم هذه بيناها فيما سبق.

قال العلامة الظواهري الحسيني: " وجوب الرضا إنما هو بالقضاء دون المقضي " اهـ .

فالرضا المطلوب بالأشياء ومنها سائر الأفعال لا يكون من حيث حسنها أو قبحها بل من حيث كونها مقضية من قبل الله تعالى.

ولهذا قال الإمام العلامة السعد التفتازاني في شرح العقائد النسفية: "لا يقال: لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به، لأن الرضاء بالقضاء واجب، واللازم باطل لأن الرضاء بالكفر كفر" اهـ.

وقد أجاب الإمام المحقق السعد عن هذا الإيراد فقال:لا يقال هذا الكلام: " لأنا نقول الكفر مقضي لا قضاء، والرضاء إنما يجب بالقضاء دون المقضي " اهـ .

هذا هو جواب أهل السنة عن مثل ما يقوله هؤلاء الذين لا أجد تسمية لهم سوى أنه عابثون بالمفاهيم وعابثون بأقوال العلماء، بل هم عابثون بالتراث الإسلامي

الضــخم الــذي خلفه هــؤلاء، ولا يــدعونا لقــول هــذا إلا تســاهلهم في تخطئة العلمــاء ومن دون تكليف أنفســهم حتى النظر في كلام الشراح، بل إنني أجـزم أنهم حـتى لا يدرون كثيراً من كلام الأئمة.

وقد أوضح المحقق مكمِّلُ حاشـــية العلامة الجنـــدي كلام الســعد فقــال: "اعترضه الأصــفهاني- أي اعــترض الأصفهاني على جواب السعد - بـأن قـال: القائل رضـيت بقضاء الله لا يريد أنه رضي بصفة من صــفات الله بل إنه راض بمقتضى تلك الصـفة وهو المقضـي، قـال والجـواب الصحيح أن يقال:الرضاء بــالكفر-مثلاً- لا من حيث ذاته بل من حيث إنه من قضاء الله سبحانه ليس بكفر" اهـ .

ثم أوضح المحشي هـــذا الكلام فقـــال: " إن للكفر نســبة إلى الله ســبحانه باعتبــار فاعليته له وإيجــاده له ونسـبة أخـرى إلى العبد باعتبـار محليته له واتصـافه بـه، وإنكاره - أي إنكار الكفر وعدم الرضا بـه- إنما هو باعتبـار النسبة الثانية دون الأولى، والرضـاء بـالعكس ... ثم قـال: ومن الواضح أن رضــاء القلب بفعل الله تعــالى بل بتعلق صفته واضح الصحة لا خفاء فيه، ثم إن الرضاء بكل منهما يســتلزم الرضــاء بــالمتعلق من حيث انه متعلق مقضي لا من حيث ذاته ولا من حيث ســائر الحيثيــات كما لا يخفى اهـ .

وهـذا الـذي قاله المحشي من أنه لا يخفى، أي إنه لا يخفى على العاقل الــذكي الفــؤاد الــذي يحسن فهم كلام العلمـــــاء ولا يستســـخف آراءهم، ولا يظن بنفسه أنه بلغ الغاية في العلم، بينما حاله أنه لا يتعدى رتبة التلاميذ بل لا يــترقى إلى فهم كلام الشــراح فضلا عن العلمــاء الأعلام، فكيف بمن حاله كحال صاحبنا المؤلف؟! وغــيره ممن هم على شاكلته كثيرون!!

من كل هذا الكلام نتــبين أن مســؤولية العبد لا تنتفي لمجرد كون الأعمال من خلق الله تعالى، وإلا لكان مذهب

أهل السنة نافياً للتكاليف، ومعنى كونه نافياً للتكـاليف أي أنه ينفي الشـرائع، وهـذا أكـبر الكفر أو يكـون مبنيـاً على أضـعف الأدلـة، ومعـاذ الله أن يكـون مـذهب أهل السـنة يـؤدي إلى هـذا الأمـر، وكل من يتهمهم بهـذه التهمة فهو إنسان جاهل حقود وفيه من الغباء قدر عظيم.

وقد كنا لنكتفي بما ذكرنـــــــاه من كلام في مبحث القضاء والقـدر لأنه يوجد فيه رد على هـذا التهـافت الـذي صدر من بين شفتي هذا الكاتب، إلا أننا أردنا أن نزيد هـذا المعنى بيانا ولهذا زدنا المذهب شرحاً هنا.

الثانية: لما تبين لنا بالأدلة القوية أن مـذهب أهل السـنة لا يـؤدي إلى نفي التكـاليف ولا نفي المســـؤولية الواقعة على العبد كـــأثر من آثـــار اختياره واكتسابه لأفعاله القبيحة أو الحسنة، كان لا بد لنا من أن نظهر فســـاد نقطة أخـــرى اعتمد عليها المؤلف في تلفيقه لكلامه الـذي سـود به صـفحات كتابـه، نقصد بها محاولة اعتمـاده على رأي أهل السـنة في عـدم وجود الرابطة العلية الخارجية بين الأشياء، أي قولهم بـأن تعـاقب الأسـباب والمسـببات إنما هو من قبيل عـادة الله تعـالى في خلقه للمخلوقـات، وهـذا الجـانب هو الجـانب الذي اعتمدوا عليه في إثباتهم نبـوة النـبي، أي هو أصـلهم الذي بنوا عليه مفهوم المعجزة.

وحاصل ما نريد أن نقوله هو أنه لا علاقة عند المحققين بين انتفـــاء العلية والتـــأثير بين أفـــراد العـــالم الخارجي، وبين عدم مسؤولية العبد عن فعله.

بل إن العلاقة والمسؤولية موجـودة وثابتة سـواء قلنا برأي المعتزلة من التولد ووجود الأسباب والعلل الخارجية الحقيقية، أو قلنا برأي أهل السنة من أنه لا يوجد إلا مؤثر

واحد في الكـون وهو الله تعـالى، أي إنه لا يوجد إلا خـالق واحد في الكون وهو الله تعالى.

وهذا الكلام سبق الإشـارة إليه في أثنـاء بيـان معـنى القضاء والقدر عند فـرق الإسـلام، وبينا هنـاك أن التكليف يصح على أي رأي من آراء الفـــــــرق الإســـــــلامية (المعتزلــة،والماتريديــة،والأشــاعرة)، ومع ثبــوت التكليف فإن المسؤولية عن الفعل أيضاً ثابتة، وإن لم يكن أساس ثبوت هـذه المسـؤولية هو أن العبد خـالق لأفعالـه، بل هو كــون العبد مكتسب لأفعالــه، ومكتسب لكل ما من شـأنه أن يكون نتيجة عادية لأفعاله، فالعبد مسؤول عن كل هذا، ولهـذا فالقتل غـير العمد صـاحبه مسـؤول عنه عند جميع المــذاهب الفقهية السـنية، ولم يـدع أحد أن هـذا يخـالف الأصل العقائدي وهو القول بالكسب أو القـول بـأن العبـاد غير خالقين لأفعالهم.

بل إننا لم نســـمع بهـــذا إلا من بعض الصـــعاليك في عالم الفكر سواء في الماضي أو في هذه العصور.

فهل سـمع أحد أن الأشـاعرة يقولـون أن الاغتصـاب ونتيجة الاغتصـاب ليس من مسـؤولية المغتصـب، إن هـذا الأمر لم يقل به أحد من أهل السـنة ولا أحد من العلمــاء العرفين بمعاني الكلام.

وهل فعلاً يلــزم على مــذهب الأشــاعرة أن الحــاكم الظالم إذا أمر بسجن واحد من الناس، هل يلزم المـذهب فعلا أن هــذا الحــاكم ليس مســؤولاً عن ما يصــيب هــذا المظلــوم في الآخـرة، ألا يقر الجميع أن الحــاكم الظــالم سوف يعاقب عن كل ما تسـبب فيه للمظلـوم إن لم يكن في الدنيا ففي يوم القيامة؟!

وهل قال أحد من الأشاعرة فعلا أو الـتزم أن اليهـود الذين كسروا أيدي الشباب ليسوا مسؤولين إلا عن فعلهم

للتكسـير، وأما ما نتج عنه كالانكسـار مثلا فهم غـير مسؤولين عنه؟!

إن هذه ما هي إلا اتهامات تصدر عن غافل!!

فحاصل الكلام أن كل الاتهامات التي رددها المؤلف في هـذه الفقـرة بل في كل فقـرات كتابه ما هي إلا أكاذيب ومحض توهمات أراد الكاتب أن يلصقها بالأشاعرة وبمن اتبع الأشاعرة في هذا الأمر.

إن المسـؤولية عند أهل السـنة مترتبة على أعمال العباد وإن لم يكونـوا هم الخـالقين، وتلك المسؤولية أن الفعل لم يكن ليوجد لولا أن العبد قد اختاره، والأساس الذي يبنى عليه هـذا الفهم هو مفهوم العادة، أي عادة الله تعالى في خلقه، فالله تعالى قد خلق العالم على أن العبد إن أراد الفعل المعين فإنه تعـالى يخلقه لـه، وهـذا هو المـراد بالكسـب، فلم ينسب الفعل إلى العبد على سبيل الخلق بل على سـبيل الكسـب، وذلك يشـبه كما لو أن العبد طلب من الله تعـالى أن يخلق له الفعل المعين مع تضـمن العبد لكامل المسؤولية العادية المترتبة على الفعل.

والعاقل يعلم تمـام العلم أن المسـؤولية يمكن أن تـترتب على الفعل ليس فقط بكـون الفاعل خالقـاً بل مجرد مختارٍ ومكتسـب، كما لو أمر آمـرٌ بقتل أحد النـاس ووظف رجلاً لذلك، فإن مسؤولية القتل تكون على القاتل بالفعل وعلى الذي استخدمه.

مفهوم القضاء والقدر عند المؤلف

عـرَّفَ المؤلف القضـاءَ والقـدر كما يلي: إن القضـاء والقـدر يعـني الوجـود الكـوني وخاصـياته وهو قيومية الله تعـالى على خلقه سـنناً وخاصـيات وقابليـات، أي هي من أفعـــال الربوبية والتـــدبير الـــتي عليها الأشـــياء والنظم والمخلوقات.

وهي أمــور موجــودة على الــدوام إلى حين الفنــاء وسـواء نتج عنها أفعـال كـالمطر والعواصف وتلبد الغيـوم واشـتداد وسـرعة الـريح وتآكل المعـادن وفسـاد الأطعمة وتحلل الأنســجة الحية والمركبــات العضــوية أو لم ينتج، فـالكون محكـوم بالقضـاء "**الخلق والنظـام**" والقـدر "**الخاصيات والقابليات كامنة أو ظاهرة**" اهـ .

هـذا هو مفهـوم القضـاء والقـدر عند المؤلـف، فهو عبارة عن خاصيات الكون المادي الذي يقال عنه إنه ليس عـاقلاً، ولا حيـاة فيـه، أما أفعـال الإنسـان فهل تقع ضـمن القضاء والقدر عنده ؟

إنه يجيب على ذلك قـائلاً: " إن الأفعـال مثل "سـلب المال وموت المقتـول واغتصـاب الحقـوق والاعتـداء على حرية إنسـان بتقييـده أو سـجنه والأذى الـذي يلحق به في معنوياته ......إن كل هـــذه المتولـــدات إنما هي فعل الإنســـان الفاعل ونتجت عن الفعل الإنســـاني على وجه التلازم...فالقضاء ليس فاعلاً لهذه المتولدات مطلقاً....

وقـــال في محل آخر : "إن التســـبب فعل إنســـاني محض وليس فعلاً للقضاء والقدر".

فالحاصل أن الذي يخرج من القضـاء والقـدر عند المؤلف إنما هو فقط فعل الإنسان ولوازمه

أي ما يتولد عنــه، فالقضــاء والقــدر شــمل كل شيء إلا أفعال الإنسان.

ولا بد أن يتنبه القارئ إلى أن هذا القول في القضــاء والقدر لا يختلف كثيراً عن رأي الفلاسفة كما أوضحناه.

وأساس هذا القــول عند المؤلف هو أن الــذي يتحمل مســؤولية الفعل إنما هو الخــالق للفعــل، فهو قد أخــرج الفعل الإنساني من أن يكون داخلاً في القضاء والقدر لئلا يلزم أن يخرج من المسؤولية عنده.

ونحن نقــول كما ذكرنــاه أكــثر من مــرة ســابقاً: إن المسؤولية لا تترتب فقط على الخلق، بل إنها تترتب أيضاً على الكسب بــالمفهوم الســابق، **ولــذا لا يلــزم أن نقـول: إن الإنســان لا يكـون مختـاراً إلا بـالقول بأنه خالق لأعمالـه!!** هـذه هي أسـاس المشـكلة، وقد أوضـحناها نحن في كلامنا الســابق عن القضــاء والقــدر وأفعال الإنسان، وتفريقنا بين الخلق والكسب.

لذا فقد كان عليه أن يقول بدخول الأفعـال الإنسـانية في القضاء والقدر كما تدخل غيرها، ويفرق بينهما بـالفرق الذي بيناه.

أما المعــنى الــذي أتى به المؤلف للقضــاء والقــدر، فســـوف نتكلم عليه فيما يلي وذلك بعد تقـــديم مقدمة تمهيداً، فنقول:

لو نظرنا إلى الأمور التي جعلها الله تعـالى أركانا من الإيمـــان، وهي الإيمـــان بالله تعـــالى وبالملائكة والكتب والرسل واليوم الآخر والقدر خيره وشــره، لوجـدنا أن كلاً من السـتة عـدا القـدر موضع الكلام، تشـترك مع الأخـرى في معنى كلي، نبينه فيما يلي:

إن الأصل في الإيمـان هو الإيمـان بالله تعـالى، وكل من الأمور الأخرى إنما كانت ركناً لأن لها مدخلية بالأصل، وهو الإيمـان بالله تعـالى، فالملائكة هم الـذين يوصـلون الشرائع إلى الرسل، والرسل هم الذين يوصلون الشـرائع إلى بقية البشـر، والكتب هي نفس الشـرائع أي الـتي تحتوي على الشريعة، وأما اليوم الآخر فمدخليته من حيث إن فيه يتم الحسـاب، فالأركـان الأربعة كلها لها علاقة بالأصل وهو الإيمـان بالله تعـالى، فمعـنى القضـاء والقـدر يجب أن يكـون له مدخلية من هـذه الناحيـة، فكل هـذه الأركان لها علاقة بالتكليف.

أما المعنى الـذي ذكـره المؤلف للقـدر" **الخاصيات والقابليـات كامنة أو ظـاهرة "**، وللقضـاء " **الخلق والنظام "**، فلا أرى له مدخلية في التكليف مطلقـاً، فما دمنا قد بينا أن التكليف يصح حتى لو لم يكن للموجـودات الحادثة خاصيات ولا قابليـات كامنـة، ما دام هـذا قد ثبت، فلا تصـبح هنـاك علاقة بين المعـنى الـذي ذكـره وبين التكليف أصلاً، بل يكون الإيمان بالقضاء والقدر ليس أكـثر من بيان لطبيعة هذا الوجود، ومجرد هذا البيان لا علاقة له بالتكليف من وجه من الوجوه.

وقد فهم الأعرابي الذي سأل الإمـام علياً رضي الله عنه وكـرم وجهه أن الأصل أن تـدخل أفعـال الإنسـان في مفهـوم القضـاء والقـدر وأن هـذه النقطة لم تكن محل اسفهام لـه، لكنه أخطأ في الجهة الـتي أدخل بها الأفعـال تحت القضاء والقـدر، فأوضح له الإمـام علي ذلـك،كما مر معنا.

وهـذا المؤلف يـذكر كلامه هـذا مخالفـاً أصل هـذه الرواية التي أوردها هو في كتابه وهو غافل عن ذلك ؟!

فمن هنا فقد حل بنا التعجب منه كيف يخـرج الآن الأفعال الإنسانية من الدخول تحت القضاء!

القدر يجب أن يكون متعلقا بالتكليف من وجه قريب، ويجب أن يكون بحيث يكون محتملا لأن يحتوي على الخير والشر.

وإذا علم الإنسان أن أفعاله التي تشتمل على الخير والشر إنما توجد بإرادة الله تعالى وبقدرته،ومع ذلك فهو مكلف بها ومحاسب عليها، فقد يعترض البعض على ذلك لما يتوهم في ظاهره من التعارض، ولذلك فقد كُلِّفَ المسلم بأن يرضى بهذا الأمر كعلامة على انقياده لله تعالى وإيمانه بأنه لا يظلم أحداً.

وهذا المعنى يمكن القول به بناءا على قول أهل السنة فقط ولا يمكن القول به بناءاً على قول المؤلف، فتأمل.

إن المأمور به المسلم هو أن يؤمن أن كل ما يصيبه من خير أو شرٍّ فهو من الله تعالى،ومع ذلك فهو غير خارج من التكليف ومسؤول عن أفعاله.

ولا شك أنك تعلم أن الخاصيات والنظام - وهما اللذان اعتبرهما المؤلف القضاء والقدر - ما هما إلا المقضي على التفرقة التي بيناها سابقاً، ومعلوم أن الرضا لا يكون متعلقا بالمقضي وإنما يكون متعلقا بالقضاء.

فما وجه الإيمان بالقضاء والقدر بناءا على هذا التفسير الذي ذكره المؤلف ؟!

إن الإيمان بالقضاء والقدر بناءا على هذا لا يصبح ذا معنى مقبول، فما معنى أن ترضى بالمخلوقات خيرها وشرها، وهل هذه أصلاً مشكلة من المشاكل القوية التي تواجه بني الإنسان حتى يؤمر بالإيمان بها ؟! وهل يقوم عليها أصل من أصول التكليف أيضا ؟!

إن كل النــاس عنــدما تصــيبهم الــزلازل مثلا فــإنهم يعلمــــون علما مطلقا أن هــــذا الأمر لا يمكنهم فيه إلا مواجهته بدون يـأس لأنهم لا يسـتطيعون أن يفعلـوا تجاهه شيئا حتى الآن.

وأما الأمر الـــذي يضـــعهم على المحك وفي موقع الاختبار وهو أن يعلمـوا ويؤمنـوا أن أفعـالهم أيضا مخلوقة بقدرة الله تعالى، كغيرها من المخلوقات، وأنهم كاســبون لهذه الأفعال فقط، ومسؤولون عنها أيضاً.

ولا بد أن أقول في نهاية هـذا الأمر أن المعـنى الـذي بــنى عليه المؤلف معــنى القضــاء والقــدر بعيد جــداً عن الأصل الذي يجب أن يكون، فإن كل الروايات الواردة كما مرت الإشـارة إلى بعضـها ولها علاقة بهـذا المبحث تشـير إلى أن القضــاء والقــدر يجب أن يكــون مبنيــاً على نفس الأصل الــذي أشــرنا إليه في بحثنا المتقــدم في القضــاء والقدر.

وبهــذا يكــون المؤلف قد ابتعد كثــيراً عن الحق كما ابتعد عنه الشـيخ تقي الـدين النبهـاني أيضـاً، فـإن تعريف المؤلف للقضاء والقدر ما هو إلا تكرار لتعريف النبهاني.

الباب الخامس

الآجال

سوف نوضح أولا كيف يفهم المؤلف رأي الأشاعرة في الأجل، ثم نشرح قولهم من كتبهم، ثم نذكر تعليقنا على كلام المؤلف.

ذكر المؤلف إن الأشاعرة يقولون: إن الأجل هو **سبب** الموت، وحتى لو ذبحت حيواناً فإنّ سبب الموت عند الأشاعرة كما يدعي هو إنما هو الأجل وليس شيئا آخر(ص67) .

ثم ناقش النبهاني في فهمه لمعنى الأجل، وسوف نشير إلى هذا في محله .

ثم أورد بعض الأسئلة الغبية كاعتراض على ما فهمه من مذهب الأشاعرة، فقال: الانتحار حرام والمنتحر من أهل النار فإذا كان قد مات بأجله فعلى أي شيء يعذب؟! (ص76) .

ثم يصر في صفحة76 على أن النبهاني في قوله هذا ما هو إلا متبع لمذهب الأشاعرة، ويشنع عليهم.

هذا هو ما يفهمه المؤلف من مذهب الأشاعرة، وهو يدعي أن هذا هو حقيقة معناه.

وسوف نشرح نحن حقيقة مذهبهم فيما يلي من كتبهم قبل نقد ما قاله هذا المدعي.

قال الشيخ زكريا الأنصاري في كتابه المفيد غاية الوصول: " (ولا يموت أحد إلا بأجله) وهو الوقت الذي كتب الله في الأزل انتهاء حياته فيه بقتل أو غيره، وذلك

بأن الله حكم بآجال العباد بلا تـردد وبأنه إذا جـاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون."أهـ

هذا هو مذهب الأشاعرة كما يوضحه الشيخ زكرياء لا كما يدعيه أمين نـايف، الـذي يـدعي أنه معـتزلي، ويـذم الأشاعرة بكل مذمة يتخيلها، بل إنه يحملهم مسـؤولية كل مصيبة أصابت المسلمين كما هو واضح من مقتضى كلامه .

الشيخ زكرياء يصرح أن الأجل ليس هو السبب الـذي به يموت الميت، بل ما هو إلا الظرف الـذي يمـوت عنـده الإنسان، وفرق كبير بين السبب والظـرف، وقـول الشـيخ زكرياء: "بقتل أو غيره" الباء هنا سببية أي بسبب القتل أو بسبب غيره، أي إن السبب عند الأشـاعرة ليس هو الأجل بل هو غـيره، وما الأجل إلا الظـرف الـذي يمـوت فيه أو عنـده، ولا أظن المؤلف يريد أن يفهم هـذا الفـرق، وحـتى إن فهمه فلا أظنه يريد أن يقتنع أن هـــذا هو ما يريـــده الأشاعرة، وليس الأشاعرة وحدهم، فقد شاركهم في ذلك سـائر أهل السـنة، أقصد السـادة الماتريديـة،كما سـوف نظهره، وأما أمين نايف فلا يريد أن يقرَّ بـأي أمر يقـول به الأشاعرة أنه صحيح.

وزيـــادة في توضـــيح مفهـــوم الأجل عند الأشاعرة أهل الحق، نقول:

حاصل المعنى الذي يقولـون به هو أن الله تعـالى قد علم منذ الأزل أن فلانـاً سـوف يعيش كما تقتضـيه طبيعة وجــوده وقابليته وتأهله للوجــود الحـادث على ما يليق به وعلى حسب الظـروف الـتي تحيط بـه، لأنه يوجد انفعـال مكتسب بين الحـادث من سـائر الأمـور الـتي تـؤثر في طبيعته مما يحيط به، وقد قـال السـادة الأشـاعرة أن الله تعـالى قد علم ما سـوف يـؤول إليه كل عبد من العبيـد، وعلم مـتى سـوف يمـوت، فكتب ذلك لا لحاجة لكتابته بل لحكمة يسـتفيد منها العبـاد أنفسـهم وذلك من حيث هم

مكلفـــون، فالأجل إما هو المـــدة أو هو نهايتهـــا، أي هو الظــرف الزمــاني- على القــول الأول - الــذي يعيش فيه العبد، ولا يمكن أن يتجاوزه فيمتد عمره أكـثر من ذلك ولا أن ينقص عنه.

وأما الموت فقد أوضح شيخ الإسلام زكرياء أن سـببه إما القتل أو غيره، فأبان بـذلك أن الأجل ليس هو السـبب بل هو الظرف، هذا هو حاصل قول الأشاعرة بلا تطويل.

فيظهر من ذلك الفـرق الكبـير بين ما يدعيه المؤلف من أنه هو مــذهبهم، وبين حقيقة مــذهبهم كما نجــده من كتبهم المعتمدة، فلا يكـون قـول المؤلف إلا جهلاً بقـولهم وهو الأمر الــــــذي نصر نحن عليه في كل موضع نناقشه فيـــــه، أو أنه يعرفه ولكن يلبس عليهم ليمعن في التنديد بهم لهـدف يريـده هو ويعرفـه، وهـذا الاحتمـال لا نريد أن نخرج بنتيجة في نهاية بحثنا هذا ترجحه، بل إن الأمر الأول عنـدنا -كما لـه- أهـون في الـدنيا وفي الآخـرة، وهو الـذي نميل إليه في حــال هــذا الرجــل، وفي حــال غــيره ممن يشابهه.

وزيـــادة في التعريف بمـــذهب الأشـــاعرة ولإظهـــار عقلانيتهم التي لا يعرفها الكثير خصوصـاً من البـاحثين في هذا العصر، بل يظنون أن العقل والمنهج العقلي لا يتصف به إلا المعتزلة ومن مشى على نسـقهم، بل إن كثـيراً من الكتـــاب يفضل الإســـماعيلية من حيث الالـــتزام بالعقل والمنطق على الأشاعرة، وهذا يظهر الجهل العظيم الـذي يتصف به هؤلاء حتى أصبح صـفة لازمة لـذاتهم إذا انفكـوا عنها فكأنهم يعدمون أنفسهم، وأنى لهم ذلك.

والحق أن إعدام الذات أهون مصـاباً من الوقـوع في كل هذا الأغاليط والجهالات.

قــال العلامة المحقق الســعد التفتــازاني في شــرح العقائد النســفية: " (والمقتــول ميت بأجلــه) أي بــالوقت المقدر لموته" اهـ .

وعلق المحشي على كلامه فقـــــــال: "**قوله بأجله** الباء للظرفيــة، أي موته كـائن في الـوقت الـذي علم الله في الأزل" اهـ .

فظهر هنا أن الأجل عند الســـــــــادة الأشـــــــــاعرة والماتريدية ليس إلا ظرفاً يحدث فيه الموت.

وورد هنا الســؤال التــالي :"إذا حــاول إنســان قتل إنسان آخر، فلم يمت المغدور، فهل يبقى المغدور حيـاً أو إنه يموت؟؟"

هذا السؤال يوضح الجـواب عليه أصـلاً وقـدراً كبـيراً من معنى الأجل عند الأشاعرة، وقد أجابوا عليه كما قرره المحشي على الشرح بقوله:"ولو لم يقتل لجاز أن يمــوت في ذلك الوقت وأن لا يموت من غـير قطع بامتـداد العمر ولا بالموت بدل القتل" اهـ.

وهذا هو الجواب الصحيح الظاهر على غيره.

وقـال الســعد التفتــازاني بيانا لقـول أهل الســنة في هذه المسألة: "لكنهم لم يقطعوا بــالموت إن لم يقتل كما سبق عنهم لأن عدم قتل المقتول سيما مع تعلق علم الله تعالى بأنه يقتل أمر مستحيل" اهـ ..

وقد أشــرت إلى معـنى قـول الســادة الأشـاعرة في مسألة الأجل في متن **التحصيل** الذي ألفته قبل أكثر من ثماني سنوات، فقلت: " **فصلٌ**: الله تعالى مقدِّرُ الآجــال، والأجل هو المدة المقدرة التي يمــوت الحيــوان عقبهـا، أو اللحظة التي علم الله تعـالى حصـول المـوت فيها ســواءاً بســبب ظــاهر كالقتل أو لا. ولو لم يقتل لجــاز أن يمــوت وأن يبقى حياً " اهـ .

فالأشاعرة لا يلغون الأسباب مطلقاً، ومن يدعي هـذا من النـاس ما هو إلا كـاذب عليهم، ولكن الـذي ينفونه هو تـأثير الأسـباب، أي كـون السـبب موجـداً لنتيجتـه، وأما الـترتب الحاصل بين السـبب والنتيجة فلا ينكرونه مطلقـاً، بل يقولـون به ويصـرحون أن هـذا الـترتب اسـمه الـترتب العادي، وأن العادة تفيد القطع والعلم الأكيد.

وبـذلك تنتفي أيضـاً عنهم تهمة أخـرى يلصـقها بعض الحمقى بهم وهي أن حاصل مـذهبهم يـؤول إلى مـذهب الشك؟؟!!

وهـــذه أعجب تهمة ســمعتها توجه إلى الأشـــاعرة، **والتحقيق عنـدي أن مقولة العـادة هي من أبـدع الأفكار التي جاء بها السادة الأشاعرة، وكثير من أفكـارهم بل أكـثر أفكـارهم ومقـولاتهم تحتـوي على التحقيق، ولكن كثير من الناس لا يعلمون.**

إن الترتب بين القتل والمـوت ما هو إلا تـرتب عـادي على ما وضـحناه في مسـألة القضـاء والقـدر، والـترتب العــادي يســتتبع تــرتب المســؤولية على المكتسب ولا يسـتلزم نسـبة القـبيح إلى الله تعـالى، بل إلى مكتسـبه، فافهم.

واعلم انه لا يبعد في العقل ولا يســــــتحيل فيه أن يكــون الله تعــالى قد أراد إرادة محضة منذ الأزل لبعض الناس أن يموتـوا في وقت معين لانتهـاء قـابليتهم للحيـاة وهذا الذي يقال عنه إنه مات بلا سبب أي بلا سبب ظـاهر لنا، وإن كان في الحقيقة له سبب أكيـد، ويمكن أن تتعلق إرادة الله تعـالى بمـوت إنسـان حـتى ولو كـان يمكن أن يعيش زيادة لحكمة يريدها هو تعالى.

ومن فهم هـــذا الكلام انحلت عنه إشــكالات كثــيرة يوجهها الناس على مذهب أهل السنة، فهذا هو قــول أهل

السنة ظاهر في كتبهم،فما بال هذا الرجل يتهمهم بـأقوال فاسدة ويلصق بهم كل أمر قبيح؟؟!

الباب السادس

الرزق

تلخيص ما قاله المؤلف في هذا الباب:

ابتدأ كلامه قـائلاً: إن من أخطر المقـولات الـتي قالها المفكـرون الإسـلاميون قـولهم: "إن الـرزق قضـاء قضـاه الله".

ثم شــرع في ســرد الآيـات الـتي ورد فيها ذكر كلمة الرزق أو أحد مشتقاتها، وكذلك الآيـات الـتي ورد فيها أحد مشتقات المال وغير ذلك، وملأ بهذا الكلام الصـفحات من ص81 إلى ص 130 ، أي إنه أنفق خمسـين صـفحة من صفحات الكتـاب في أمر هو عبـارة عن سـرد، وقسم كل عـــدد من الآيـــات إلى مجموعة وعلق على كل مجموعة بكلام مقتضب لا يفيد وليس فيه جنس التحقيق.

وهذا الاستقراء كان قد أغناه عنه المعجم المفهـرس لألفاظ القرآن الكريم، لأن ما فعله المؤلف هو عبـارة عن نسخة من هذا المعجم، ونقلٍ لبعض صفحاته لا غير.

والحقيقة أنه أتعب نفسه في هــذا الأمر ولم تــترتب عليه الفائدة المرجـوة منه وذلك لضـعف التعليقـات الـتي وضعها المصنف كعادته!!

ولم يتبع في هــذه التعليقــات أســلوب الاســتنباط الحقيقي أو الاستدلال الأصـولي المعتـبر، بل كـان ما فعله ما هو إلا عبارة عن كلام خطـابي أو فهم عـام لا يسـلم له في كثير من المواضع، وبالتالي كان أكـثر هـذه الصـفحات في حكم العدم.

ثم بعد ذلك تكلم في الصـــــــفحات 131-145 عن الرزق في فهم حـزب التحريـر، وسـوف نعـرض فيما يلي خلاصة ما قاله.

قال: إن إسناد الرزق إلى الله تعالى دلالة على خلقه الـــرزق وليس توزيعـــه، وأنه من الجحـــود أن نســـند فقر الفقـــراء وســـوء التوزيع إلى الله تعـــالى، ومن الظلم أن نسند إليه أنه يرزق الحرام ثم يعاقب عليه.

ثم ادعى أن الناس يعـانون حالة فصـامية بين القـول والممارسة إذ ورثوا مقولة فكر أهل الســنة والجماعة من أن الرازق هو الله ولكنهم يباشـرون أعمـال طلب الـرزق والتعامل مع الرزق وقد أداروا ظهورهم لأقوالهم.

ويدعي أن أهل السنة يقولـون أن إسـناد الـرزق إلى الله تعالى إنما هو إسناد توزيع لا إسناد خلق.

ويقـول: إن النبهـاني يقر أن خلق الـرزق إنما هو من عمل الله تعـــالى، ولكن الحصـــول عليه إنما هو من عمل الإنسان.

ويعارضه في ذلـــك، ويخالفه في قولـــه: إن الســـعي للـرزق ليس سـبباً للـرزق لأن السـبب ينتج عنه المسـبب وجوباً، بينما نرى أن كثيراً من الناس يسـعون إلى الـــرزق ولا يحصـلون عليـه، علمـاً أن النبهـاني يقصد بالسـبب أي الـــذي **يوجد** نتيجته حتمـــاً، ويقصد بالســـعي الســـعي المتعارف عليه.

ويقـــول المؤلـــف: إن في هـــذا تفريقـــاً بين الســـبب ونتيجته، وأن هذا كله من النبهاني تقليد للأشاعرة.

وســـوف نعلق فيما يلي على الأفكـــار الـــتي ذكرها المؤلف،كما يليق بالمقام.

إن الأساس الـذي يبـني عليه المؤلف جميع كلامه هنا هو نفس الأساس الخاطئ الذي بنى عليه جميع المبــاحث المتقدمة وهو الذي أشـرنا إليه سـابقاً أكـثر من مـرة، إن أســـــاس اعتراضه على الأشـــــاعرة إنما هو نتيجة فهمه الخــاطئ أو عدمه فهمه على الإطلاق لمعــنى كلامهم في الكسب والخلــــق، وعــــدم تفريقه بين مفهــــوم الخلق والكسب.

إن الأشــــاعرة بهــــذا التفريق قد حفظـــوا للألوهية مقامهــا، فلم ينســبوا الخلق أي الإيجــاد من العــدم إلى المخلوقات، وحفظوا أساس التكليف الـذي لا يقـوم أصـلاً إلا على الاختيار، فقـولهم بالكسب هو قـول فريد وبالعناية حقيق.

وهو أيضا لا يزال يظن أن القـول بـأن الله تعـالى هو خالق جميع ما في الكون من أعراض وجــواهر، يلــزم عنه الجــبر المطلــق، وهو نفس الإشــكال الـذي وقع فيه كبــار المعتزلة سابقاً، وخالفهم فيه أكثر الطوائف الإسلامية.

إن القــول بالكسب لا يلغي عند الأشــاعرة الاختيــار وبالتالي لا يبطل التكليف.

وكذلك هو قولهم بالرزق وأن الله تعـالى هو الــرازق فهو مبني على نفس الأسـاس، فـالقول أن الله تعـالى هو الرازق يعني أن الله تعالى هو خالق الرزق، وهذا لا يبطل أن العبد باكتسابه هو الذي يمكنه أن يتحكم برزقه إلى حد كبير وعلى ما يحيط به علمه وقدرته.

وشَرْحُ هذا الكلام كما يلي:

إن العالم الـذي نعيش فيه مبـني على قــوانين معينة وهي إرادة الله تعــالى بــأن يكــون على ما كــائن عليــه، وإرادة الله تعــالى لا جــبر فيها مطلقــاً، ولا من ناحية من

النواحي، كما أشرنا إلى ذلك في مبحثنا في القضاء والقدر.

فعلى مذهب الأشاعرة إذا قلنا: (**قوانين**) فإننا نقصد إرادة الله تعالى وما يلزم عنها من عادة مطردة خلق الله تعالى عليها الكون، وإنما إطلاقنا لهذا اللفظ عليها هو من قبيل المجاز الإنسانية واللغة البشرية، ولا حرج في هذا من ناحية دينية، فقد ثبت عندنا أنه يجوز إطلاق الأوصاف على الله تعالى ما دام لا يوجد فيها أي إشارة إلى النقص.

وقد تعهد لنا الله تعالى أن الكون سيبقى على هذه الصورة إلى يوم القيامة وهو موعد الحياة الآخرة، وبالتالي فلا يوجد معجزات ستوجد ولا يوجد خرق للعادة إلا بالقوانين الإلهية أي على سبيل الكرامة والكرامة عند أهل السنة لا تعطى هكذا لأي أحد، بل لها علامات وأسس كما ذكروها في كتب العقائد.

وقد أخبرنا الله تعالى أنه مع أنه هو تعالى خالق الكون بما فيه من جواهر وأعراض، إلا أنه سيوجد لنا الأعمال التي نريد اكتسابها وعلى حسب القدرة الإنسانية والقابلية العادية.

فأفهمنا أننا إذا توجهنا إلى اكتساب شيء ما فإنه تعالى سيوجده لنا على حسب ما تتعلق به إرادتنا وعزمنا وقابليتنا، فإن إمكاناتنا الوجودية يبرزها الله تعالى إلى غاياتها.

ونحن بناءاً على هذا يمكننا أن نكتسب بعض الأمور باتخاذ بعض التدابير، هذا مع إيماننا بأن الله تعالى هو خالق الجميع.

فقدرتنا إنما هي على الكسب وقدرة الله تعالى على الخلق لا الكسب.

وإذا علمنا القـــوانين الــتي خلق الله تعــالى الكـــون عليها،أي إذا علمنا عـادة الله تعـالى في خلقـه،فإنه يمكننا أن نستفيد من هذه العادة في اكتساب ما نريد من أمـور، وهذا هو أساس التكليف عندنا.

هذا الكلام عام في كل أمر من أمور التكليف.

وأما ما يتعلق بـالرزق خاصـة، فـإن النظـرة الواعية إلى الكون والى عادة الله تعالى في خلقـه، تعلمنا أن الله تعـــــالى قد خلق في بعض البلاد من المـــــــوارد اللازمة للأعمال البشرية ما لم يخلقه في بلد آخر.

مثلاً الحديد يوجد بكميــات كبــيرة في بعض البلاد ولا يوجد في بعض البلاد الأخــرى، وكــذلك الكربــون، وكــذلك البترول الذي هو أساس كبـير ومصـدر عظيم من مصـادر الطاقة، وكذلك القول في سائر المعادن والمواد.

فـالرزق [لا نريد هنا التفريق بين الـرزق والمـال مع وجـود الفـرق بينهمـا، ولكننا نتكلم بـإدراج المعنيـيين تحت كلمة الرزق] هنا قد تفاوت بدون مدخلية لقدرة الإنسان.

فهــذا ما يتعلق بــالكون من غــير ملاحظة أثر قــدرة الإنسـان، وأما بملاحظتهـا، فـإن الإنسـان يمكنه أن يصـور ويشكل المعادن بأشـكال عديـدة وكثـيرة، وهـذا باكتسـابه وباتباعه الطــرق العادية الــتي خلق عليها الكــون، مثلاً إذا علمنا أن نهـــراً معينـــاً يســـير باتجـــاه معين لنفرضه من الشمال إلى الجنوب، وأردنا نحن أن نحوله إلى الشرق أو إلى الغــرب، فما علينا إلا أن نحفر له ممــراً أقل انخفاضا من الممر الــذي يسـير فيه عـادة إلى الاتجـاه المطلـوب، فينتج أن الميـــاه تســير في المجــرى المصــنوع، وبـــذلك نحصل على الأمر الــذي نريــده، ونحن نعلم أننا لســنا من خلق الميـاه ولا من جعلها تسـير من المكـان المرتفع إلى المكـان المنخفض، وكل ما فعلنـاه هو أننا اسـتغللنا هـذه الصفة الـذي أوجد الله عليها الميـاه لتحقيق ما نريـده من

أمور، فالحاصل أن النهر قد تحول مجراه من اتجـاه معين إلى اتجـاه آخر مطلـوب لفائـدة النـاس في هـذا الموضع المعين، وبهذا فإننا نكون قد حصلنا على رزقنا من المياه، بلا خلق منا، بل باكتساب لهذا الرزق، فهل يجوز أن يقـال بعد ذلك أننا نحن من أوجد ميلان الميـاه عن هـذه الجهة إلى تلـك، أو أننا من جعل المـاء فعلا يسـير في الجهة الثانية ؟!

وكـذلك إذا علمنا أن فلانا من النـاس يملك مبلغا من المـال، ويريد تنفيذ عمل معين، ولا يقـدر هو على تنفيـذه، ونحن في المقابل نريد قـدراً من المـال ولا نملكـه، فـإذا علمنا أننا إذا قمنا لهـذا الرجل بالعمل الـذي يريـده، فإنه سوف يعطينا بعض المال الذي يملكـه، فإننا نعـرض بنـاءاً على هـذا العلم على الرجل أن نقـوم له بالعمل الـذي يريده مقابل أن يعطينا مبلغا نتفق عليه من المال.

وهكذا فإننا نكون قد حصلنا على رزقنا بأسلوب آخر، ولا نكون قد خلقنا هذا المال خلقا، ولم نوجـده من عـدم، بل اكتسبنا صيرورته في أيدينا بعد أن كان بيد غيرنا.

إن المـواد الـتي يمكن أن نسـتعملها في غـذائنا وشرابنا، هي في الأصل غير مخلوقة لنـا، بل كل ما نقـوم به نحن هو أن نستغل طبيعة الكون التي خلقه الله تعـالى عادة عليها، لتحقيق بعض ما نريده، وهو بالضبط المقصود بالاكتساب عند الأشاعرة.

إن الاكتسـاب في حاصـله هو اكتسـاب النسـبة أي نسـبة أمر معين إلينا سـواءاً بأسـلوب التملك أو بأسـلوب الاغتصـاب أو القهر أي قهر الغـير عليـه، فالاكتسـاب تـرد عليه سائر الأحكـام الشـرعية الخمسـة، أما أننا نُوجد نحن أصل هـذا المملـوك فلا يحصل هـذا إلا في خيـال بعض الجهلة أما في الواقع فلا يحصل مطلقاً.

مثلاً إن تسـخين الحديـد، أي إيجـاد الحـرارة في الحديـد، وهي في حاصـلها لا تعـني أكـثر من تمليك الإلكترونات في مادة الحديد طاقة أكثر مما كانت تملكها، هذا الأمر هل نحن حقيقة من يوجده ؟

إن العقل السـليم يقـول لا بكل ثقـة، أما العقل المختل فإنه يصـرح بكل جـراءة بأننا فعلا من يوجد هـذه الحرارة في إلكترونات الحديد.

وحقيقة الأمر أننا لا نفعل شـيئا أكـثر من تعـريض الحديد للنار، والنـار تتسـرب إلى إلكترونـات الحديد بفعل الله تعـالى، لا بفعل نفسـها، إن ما يحصل عنـدما نقـرب النار إلى الحديد هو أمر لا نعرفه على الحقيقة حـتى الآن، وهو ما عبرنا عنه سابقا بأنه اكتساب.

وحـتى لو طبقنا ذلك على جوارحنا فإننا سـوف نجد أننا في الحقيقة لا ندري كيف تتحرك اليد تفصـيلا، وكل ما ندريه هو أننا نريد نقل اليد من موضع إلى آخـر، وبمجـرد عزمنا على ذلك فإن اليد تتحرك.

فهذا هو ما يحـدث، فهل هـذا هو المـراد بـالخلق، إن الخلق وهو الإيجاد من العدم ليس كـذلك، ومن يتـوهم أن هذا فعلا هو معناه فقد اشتد في ضلاله، فإن أول شروطه هو العلم بالمخلوق، فكيف يقـال بعد ذلك أننا نخلق حركة اليد ونحن لا نـدري كيف تتحـرك على الحقيقـة؟؟! أي لا نـدري تفاصـيل حركة اليد وأسـبابها الحقيقية الواقعية تفصـيلا؟ إن من يقـول ذلك يتجاهل أمـوراً كثـيرة، ويكـون كلامه مصادرة على المطلوب.

فالحاصل أن ما يحدث حقيقة في جميع أفعالنا ما هو إلا اكتساب، أي سعي في تحصيل نسـبة الفعل بل النتيجة إلى أنفسنا، أما ما عدا ذلك فلا دخل لنا فيه.

وينطبق نفس الكلام على المـواهب الخلقيـة، من الذكاء والقوة وغيرها، فهـذه في أصـلها لا تكتسب بل إنها

من خلق الله تعـالى، ولا تلتفت إلى من قـال إن الـذكاء يكتسب، بل إن الـذي يكتسب هو الإلف والعـادة والخـبرة والممارسة وليس أصل الذكاء.

وكذلك المال الذي ترثه من الميت لك فهل فعلا أنت من اكتسـبه أو أوجـده؟! ألا تسـميه رزقا قد سـاقه الله تعالى لك، إن مجرد تمكنك من رفض هـذا المـال لا يعـني أنك أنت من أوجده، أو أنك قد اكتسـبته بالعمـل، لأن هـذا ليس هو العمل المقصود، كما هو ظـاهر، وإلا لانتفى أصل الخلاف بين المؤلف وبين الحزب.فتأمل !

قـال الله تعـالى: ﴿ **والله فضل بعضـكم على بعض في الـرزق** ﴾، وفيه نص على أن الـرزق من عند اللـه، ثم قـال تعـالى: ﴿**ويعبـدون من دون الله ما لا يملك لهم رزقا من السماوات والأرض** ﴾، وقال: ﴿ **ضرب الله مثلا عبـدا مملوكا لا يقـدر على شـيء ومَن رزقناه منا رزقا حسـنا فهو ينفق منه سـرا وجهـرا هل يسـتوون، الحمد لله بل أكـثرهم لا يعلمون** ﴾.

فما الذي يقدر أن يقوله المؤلف في هذه الآيات التي تبين أن الـرزق منه ما هو من عند الله تعـالى وأن التوزيع فيه من عند الله تعالى، وغير ذلك من الآيات الـتي أهملها المؤلف.

إن الذي ذكرنـاه هنا ما هو إلا أمر بسـيط في تحقيق معنى الكسب، ولكنا أردنا ذكره هنا لنبين وجود فرق كبـير بين الخلق والكسـب، لأن هـذا يخـدمنا في جميع مسـائل الكتاب، ومنها مسألة الرزق التي نحن بصددها هنا.

فحاصل الأمر أن الحصـول على الـرزق بعضه يكـون بالكسب، وبعضه يكون بلا كسـب، وامتلاك المـال وحيازته لا يكون إلا النية.

وأما حقيقة الرزق أي الشيء المرزوق فإنه يكون بخلق الله تعالى له، وهذا إشارة إلى شيء مما يحتوي عليه مذهب أهل السنة.

قال الله تعالى: الله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر، وفرحوا بالحياة الدنيا وما الحياة الدنيا في الآخرة إلا متاع .

قال العلامة الكفوي في الكليات: "والرزق الحاصل للعباد باختيارهم كحصوله بالتجارات وقبول الهبات والصدقات والغصوب والسرقات وغير ذلك، أو بغير اختيارهم كحصوله بالإرث، فهذه الأفعال كلها مخلوقة لله تعالى، فكان الحاصل بها مخلوقا لله تعالى".

فهذا فيه دليل على ما قلنا من أن أهل السنة يقسمون الرزق إلى القسمين المذكورين.

"والرزاق لا يقال إلا لله تعالى، والرزاق يقال لخالق الرزق ومعطيه والمسبب له وهو الله تعالى ويقال للإنسان الذي يصير سبباً في وصول الرزق، رازق له".

وهذا الكلام يبين على أي وجه يمكن أن يطلق الرازق على غير الله تعالى.

ثم قال الكفوي: "**ويقول البعض: لو لم أكتسب لما وجدت الرزق، وبعضهم يقول:لو تركت الكسب لوجدت ما وجدت بالرزق، وبعضهم يقول: هذا من الله ومن كسبي. فالأول مشعر بالاعتزال، ولا يدل على الاتكال بالكسب، والثاني مشعر بالجبر وإنكار السبب، والثالث هو الصواب، لأنه لم ينكر السبب ولم ينكر تأثير الله تعالى في الأسباب، فمن ترك الكسب فليس بمتوكل، ومن اتكل بالكسب دون الله تعالى فليس بموحِّدٍ** ".

وهـــذا النص عظيم المعـــنى وفيه يلخص المحقق الكفــوي جميع ما قلنــاه في معــنى الــرزق وما يجب أن يعتقـده فيه المـؤمن، وهو قد وضع فيه معيـاراً يـزن فيه الإنسان نفسه من أي طائفة هو، فافهمه وتمسك به والله تعالى هو الموفق.

ولهـذا أجمع كل علمـاء أهل الحق على أن السـعي واجب على العبــد، ولم يقل أحد منهم أن الـــرزق بجميع أنواعه يمكن أن يحصل عليه العبد بلا اكتســـاب أصـــلاً، فالسعي والحركة واجبان بلا خلاف، لأنهما عند أهل السنة سببان عاديان جعل الله تعالى خلق الرزق عند اكتسابهما.

ونختم هذا الكلام بذكر بعض كلام العلمـاء في معـنى الرزق.

قـــال شـــيخ الإســـلام زكريـــاء في كتابه الفذ غاية الوصـول: "(والـرزق) بمعـنى المـرزوق عنـدنا - أي عند الأشـاعرة - (ما يُنتفع بـه) في التغـذي وغـيره (ولـو) كـان (حراما) " اهـ.

وقد يقول قائل: كيف يكون الرزق حراما وهو مستند إلى الله تعالى في الجملة ؟

قلنـــا: إن وصـــفه بأنه حـــرام في الحقيقة ما هو إلا وصف لكسب الإنســـــــــان، أي ما هو إلا وصف لطريقة الإنسان المكلف التي اتبعها في الحصول على هذا الرزق، ففعل الإنســـان هو الموصـــوف في الحقيقة بـــالحلال والحرام، وأما الشيء في ذاته فلا يوصف بالحل والحرمة، وذلك لما تقرر في علم الأصـول من أن الأحكـام التكليفية إنما تتعلق بأفعال العباد ولا تتعلق بالأشياء في ذاتها.

وقد قررنا أن فعل الإنسـان الـذي هو كسـبه مضـاف اليه أولاً وأخيراً، ولا يضاف إلى الله تعـالى، وهـذا الكسب هو الموصـــوف بالحل والحرمـــة، ففي الحقيقة لا ينسب

الحرام إلى الله تعالى، لأنه فعل العبد لما أنه كسبه، وأما الشيء الذي اكتسبه الإنسان فيوصف بالحل والحرمة.

فقول الشيخ زكريا وقول غيره من أهل السنة: (ولو كان حراماً)، المقصود منها ولو كان كسب العبد له حراما، أي إن المرزوق ينسب إلى الله تعالى ولو كان كسب العبد له حراماً، فافهم.

وقد تقرر في علم الأصول أن الأحكام الشرعية ليست أموراً وجودية، أي لا يوجد لها وجود وتحقق في الخارج، بل هي أمور اعتبارية، وهي مربوطة بهذا الوجود الحادث المتحقق، ولهذا صرح الجمهور بأن الملائكة ليسوا مكلفين بالشرائع التي قد كلفنا نحن بها، بل أجمعوا على أننا في اليوم الآخر وفي الحياة الأخرى لا نتعرض إلى التكاليف ولا يجب علينا صوم ولا صلاة، وما ذلك إلا لأن الشريعة بل الشرائع كلها إنما جاءت بالنسبة إلى الوجود المعين المتحقق وليست هي أموراً مطلقة لها في ذاتها حقيقة، فتفكر.

وقال الإمام السعد التفتازاني في شرح العقائد: "الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى إلى الحيوان فيأكله" اهـ .

والمراد من قوله: (فيأكله) أي تناوله فيعم المأكول والمشروب، هذا تعريفه عند الماتريدية، وأما عند السادة الأشاعرة فالرزق أعم من ذلك كما مرَّ عن الشيخ زكريا الأنصاري، وقد نقل المحشي على الشرح أن الآمديَّ قد اعتمد أن الرزق هو اسم لما ساقه الله تعالى إلى الحيوان فانتفع به للتغذي وغيره، وهو ما اعتمده الإمام السعد في المقاصد، فيدخل في هذا سائر الأمور التي يستفيد منها الإنسان، وعلى هذا التعريف فما ساقه الله تعالى إلى الإنسان حسب كسبه أو بلا كسب منه ولم

يحصل الانتفاع منه فليس برزق له وإن كان في أصله مما يساق للانتفاع ومما يقصد اكتسابه للانتفاع.

وعلى كل من التعريفين فإن الإنسان لا يأخذ إلا رزق نفسه لأنه ما دام قد انتفع به أو تغـــذى به فلا يمكن لأحد أن ينتفع به حال انتفاعه هو به، ومجرد الانتفاع هو الــرزق المقصود أصالة، فافهم.

وبذلك يفهم معنى قـول أهل السـنة كيف أن كل أحد يستوفي رزق نفسـه، أي يسـتوفي الـرزق الـذي كتبه الله تعالى له، وليس في هذا جبر له ولا ظلم له، لأنه تعـالى لا يكتب إلا ما قد علمه بعلمه الأزلي، ولهـــذا قـــال الإمـــام السعد: " (وكل يستوفي رزق نفسه حلالا كـان أو حرامـا) لحصول التغذي بهما جميعا " اهـ .

وعلى قـول السـادة الأشـاعرة : وكل يسـتوفي رزق نفسه حلالاً كان أو حراماً لحصول الانتفاع بـه، كما أشـرنا إليه عند الكلام على عبارة الشيخ زكرياء.

وبهذا الشرح والتوضيح ينهـدم كل ما جـاء به المؤلف الذي يـدعي الاعـتزال من كلام ومن مفـاهيم عن الـرزق، وينهـدم أيضا كل ما قاله من رد وهجـوم وانتقـاد لمـذهب الأشاعرة.

ويتـبين أن كل ما قاله ما هو إلا تخرصـات كما سـبق له ذلك في المواضع التي نقدناه فيها.

تعقيب سبق الإشارة إليه ...

وهـذا التعقيب في أن كـون الله تعـالى هو الخـالق لا يعـني الانفكـاك التـام بين فعل الإنسـان وبين نتيجة فعل الإنسان، بل إن الترابط ما زال قائماً، ولكن هــذه الرابطة ليست قائمة على أسـاس الخلـق، بل على أسـاس رابطة

أخرى هي رابطة العادة التي يستند إليها الكسب. وبالتالي يمكن أن يعلم الإنسان أنه عندما يأخذ أجرة قليلة فهو مظلوم وظالمه هو صاحب العمل، وليس الله تعالى، مع أنه يعلم في نفس الوقت أن الله تعالى هو خالق هذه الأجرة، وذلك لأنه يعلم أن من أكسبه هذه الأجرة هو صاحب العمل، وأن الله تعالى قد خلق الأجرة على ما أراد صاحب العمل. ونحن نعلم أن صاحب العمل سوف يعاقب في الآخرة لأنه خالف أوامر الله تعالى في إعطاء الأجير حقه التام، وفي إنقاصه مما يستحق. ولا يلزم من هذا مطلقا أن الله تعالى هو الظالم كما هو ظاهر، وهذا هو معنى قول أهل السنة على سبيل الاختصار.

وبهذا التوضيح تبطل جميع الأسئلة التافهة التي وجهها المؤلف على مذهب الأشاعرة، ويزداد وضوحاً لدى القارئ أنه غارق في جهالاته وتجنياته على أهل السنة ؟!

الباب السابع

الهدى والضلال

ذكر المؤلف أن الأشاعرة قد صرحوا أن الله تعالى هو خالق كل شيء، ولم يستثنوا من ذلك شيئاً، ويدعي أن مقولة الأشاعرة والماتريدية بالكسب تؤدي إلى الجبر، مع أنه لم يبين في أي موضع من كتابه كيف أن القول بالكسب يؤدي إلى القول بالجبر، كما لم يستطع أن يبين ذلك أحد من قبله، وذلك أن حقيقة الأمر أنه لا يؤدي إلى الجبر مطلقاً.

ويكرر سؤاله الساذج دائماً وهو أنه إذا كان الإنسان هو الذي يهتدي وهو الذي يضل، فكيف يقال بعد ذلك أن الهدى والضلال خلق الله تعالى؟! أليس معنى أن الإنسان يهتدي أي يخلق الهدى في نفسه عقلا وفعلا؟ وكذلك بالنسبة إلى الضلال؟!

إن المؤلف ما يزال يعاني من نفس المشكلة التي سبق أن نبهنا عليها، وهي عدم تفريقه بين الكسب والخلق، وعدم إدراكه أن الكسب لا يعارض ولا ينافي التكليف، ومعنى أن الله تعالى يخلق الهدى والضلال في العبد، فمعنى هذا أنه يخلقه عندما يريد العبد اكتساب الضلال أو اكتساب الهدى، ولا نريد أن نكرر ما كنا قد ذكرناه سابقاً في معنى الخلق والكسب مع أنها نفس الإشكالية التي تتكرر عند المؤلف.

قال في شرح العقائد النسفية: " (**والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء**) بمعنى خلق الضلالة والاهتداء لأنه الخالق وحده" اهـ .

وأما اكتساب الهداية واكتساب الضلال فإنما هو بيد العبد وحده، كما سبق بيانه في معنى الكسب.

وأما قول المؤلف في صفحة 152: "وينبغي أن يعلم أن الفعل لا يكون بين فاعلين، بل له فاعل واحد، والمقدور لا يكون بين قادرين، فالعجب كل العجب من قول من يقول عن الهدى أنه خلق له تعالى وفعل للإنسان بل هو للإنسان وحده" اهـ .

وقد كان ينبغي أن لا يتعجب من هذا القول، لأننا قد بينا أن الله تعالى قادر وفعله الخلق، والعبد أيضاً قادر وفعله الكسب لا الخلق، وبالتالي فإن الفعل عندما يكون لله تخليقاً وللعبد اكتساباً، لا يكون بين فاعلين لفعل من نفس النوع، لأن معنى الكسب يختلف اختلافاً كبيراً عن معنى الخلق، وليسا هما من نفس الجنس حتى يقال ما قاله المؤلف الذي لا يصدر منه إلا كل قول عجيب غريب لا يستوي مع مقاييس العقول ولا مع ما ورد عن العلماء من النقول.

وأما قوله في صـ154ـفحة :"فإسناد الهدى إلى الله حقيقة هو إسناد الثواب، وإسناد الضلال إلى الله حقيقة هو إسناد العقاب" اهـ .

فلا ريب في أنه قاله لما رآه في آيات القرآن من إسناد الهداية والإضلال إلى الله تعالى نحو قوله تعالى: ﴿ **ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء** ﴾، وقوله تعالى: ﴿ **يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النوربإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم** ﴾، وقوله تعالى: ﴿ **يا أيها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس،إن الله لا يهدي القوم الكافرين** ﴾، وقوله تعالى: ﴿ **ذلك هدى الله يهدي به من يشاء من عباده** ﴾، وقوله: ﴿ **من يشأ**

الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مســتقيم ﴾، فــأراد أن يــبرر ورود مثل هــذه الآيــات ففسر الهــدى والضلال بهذا التفسير الغـريب، مع أن ظـاهر هـذه الآيـات وغيرها كثير أن الله تعالى هو الذي يخلق الهدى والضـلالة في العبد.

واعلم أن المؤلف لم يشر مطلقاً إلى هذه الآيات مع أن البحث الحقيقي يــوجب عليه أن يشــير إليها ويــذكر ما يفهمه منها، وذلك لأن ظاهرها يعارض ما يــذهب هو إليــه، فتأمل.

الباب الثامن

النصر

هل مفهوم الأشاعرة للنصر والهزيمة يخالف أصول العقل أو أصول الإسلام كما يدعي هذا المدعي ؟!!

لكي يتسنى لنا الإجابة على هذا السؤال ينبغي أن نعرف كيف يفهم الأشاعرة النصر والهزيمة.

ولكن ينبغي أن نقول قبل ذلك أن أساس المشكلة عند المؤلف هو نفس الأساس الذي أشرنا إليه فيما سبق من المباحث، وهو عدم معرفته للفرق بين السبب العادي والسبب العقلي، وبالتالي عدم تمكنه من معرفة الفرق بين الكسب والخلق.

إن النصر في حاصله ما هو إلا إجبار خصمك على الانقياد لإرادتك أو كسر إرادة الخصم وإجباره على عدم تنفيذها.

والخصم عادة يحاول باكتساب الأسباب العادية أن يهزمك وأنت تحاول بنفس الأسباب ولكن من جهتك أن تهزمه، أي إن كلاً منكما يحاول أن يمتلك أسباب القوة التي بها يتمكن من القضاء عليك أو جعلك تخدمه وتسير بنفسك تجاه هدفه هو لا هدفك أنت.

وما دام الكلام قائماً على الأسباب العادية فلا خفاء في أن الغلبة إنما تكون لمن يتمكن من هذه الأسباب، وأما خرق العادات والتدخل المباشر من الله تعالى- وإن كان جائزاً عند أهل السنة - فليس هو من الأسباب العادية بل هو من الأسباب الخارقة للعادة.

فالنصر عند أهل السنة لا يكـون إلا بتجهـيز الأسـباب العادية مع الدعاء لله تعالى بتوفيقهم وبهدايتهم إلى ما قد يغفلون عنه عادة.

هذا هو حاصل معنى النصر عند أهل السـنة، بل هـذه هو الأســاس الــذي يقــوم عليه مفهــوم النصر عند أهل السنة.

وهذا الكلام لا ينتج عنه ما يـوهم بـالجبر أو يلـزم عنه الاتكـال بله التواكل وعـدم العمـل، بل إن أهل السـنة هم ضد هذا الفهم السقيم لمفهوم النصر.

أما من يفهم منه غير ما قلناه ويلزمهم بما لا يلزمهم فهو من لم يفهم معـنى الكسب ولم يفهم معـنى السـبب العــادي الــذي هو الأســاس الحقيقي عند أهل الســنة وخصوصـاً الأشـاعرة، وبالتـالي فـإن من لم يحصل هـذا الفهم فإنه يباشر ويسارع إلى تخطئتهم وتبـديعهم بل ربما يدعي أنهم وقعوا في الأمور الكفرية !!

وقول الله تعـالى صـريح في وجـوب الأخذ بالأسـباب العادية للنصر ﴿ **وأعدوا لهم ما اسـتطعتم من قـوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم** ﴾، فــالخيول والأســلحة من ســيوف وبنــادق وقنابل بكافة أنواعها وكافة أنواع القوة يجب على المسلمين أن يسـعوا إلى امتلاكها بكل قوة، لأنها هي الـتي يخـاف منها الأعـداء ولا يمكنهم أن يواجهوا قوة الأعداء إلا بما يوازي قوتهم بل يتفوق عليها.

وإننا نقول ونكرر، إن مفهـوم العـادة عند أهل السـنة من أهم المفاهيم التي يجدر بالمسلم أن يفهمها ويحصـلها في ذهنه تحصيلاً جيداً لأن كثيراً من الأمور الـتي تمـيز بها الأشاعرة إنما يعتمد في الأساس على مفهوم العادة.

والرابطة العادية عند أهل الســــــنة ليست رابطة احتمالية أي إننا إذا عرفنا أن الســبب العــادي للنصر هو

امتلاك سلاح معين، ومن ثم استعماله بصورة جيدة وبإتقان، فإننا يجب أن نوقن أننا عندما نؤدي هذا الأمر، فإن هذا لا محالة سوف يؤدي إلى النصر وإلى انهزام العدو، ولا يجوز لنا أن نشك في هذا الأمر.

وهذا الكلام يتأكد تمام التأكد عندما يلاحظ الإنسان أن الله تعالى قد وعد المسلمين بالنصر وشرط هذا بأن ينصروه هم، ولم يعلق نصره لهم على غير هذا الشرط، فمعنى هذا أنه تعالى سوف يخلق النصر مباشرة عندما يكتسبون هم أسبابه من الأمور العادية المؤدية إليه، وهي التي ترشد إليها العقول والنصوص الشرعية الصريحة الموجودة في القرآن الكريم وفي السنة المطهرة، مثل قوله تعالى: **إن تنصروا الله ينصركم** ، وقوله تعالى: **ولينصرن الله من ينصره، إن اله لقوي عزيز** ، وقوله تعالى: **إنا لننصر رسلنا والذين آمنوا في الحياة الدنيا** ، وقوله تعالى: **وكان حقا علينا نصر المؤمنين** ، وقوله تعالى: **وما النصر إلا من عند الله** ، وقوله تعالى: **إن ينصركم الله فلا غالب لكم** .

هذا هو تلخيص لقول أهل السنة في مفهوم النصر وكيف يتأتى الحصول عليه.

وبعد هذا التوضيح لمفهوم الكسب ومنه كسب النصر، يصبح كل كلام يوجه نقدا لمذهب أهل السنة ويتهمهم فيه بالجبر وإسقاط التكاليف وانتهاء المذهب إلى القعود عن العمل، كل كلام يكون هذا حاصله أو معناه ما هو إلا كلام ساقط تافه لا يؤخذ بعين الاعتبار بل يرمى في المكان اللائق به ويوضع في حيز الإهمال.

وفي نهاية هذا المبحث العاجل لا بد أن نعيد ونكرر القول بأن كل ما ذكرناه عن مفهوم العادة لا يعني أن الله تعالى لا يجوز له أو أنه يمتنع أن يتدخل في شؤون الخلق، بل إنه تعالى

فاعل مختـــار وعــــدم تدخله ما هو إلا وعد منه تعالى بناءاً على ترك الناس في مجـرى الاختبـار والتكليف بالحصــول على رضـــاه تعـــالى وذلك بالامتثال بأوامره والانتهاء عن نواهيه، فيجوز له تعــالى أن يتــدخل وذلك على ســبيل الكرامة أو على ســـبيل المعجـــزة كما ســـيحدث في آخر الزمان، والله تعالى هو الموفق على الحقيقة.

الباب التاسع

الجزاء

بحث المؤلف موضـوع الجـزاء ويقصد به الجـزاء في يوم الآخرة، ويورد فيه بعض الأفكـار الـتي سـوف نـذكرها فيما يلي ونعلق عليها بما يتيسر.

أولاً: المقولة الأولى الــتي يــذكرها المؤلف في هذا المجال هي أن أحـدا من الصـحابة لم يـذكر أن هنـاك انتقـال من النـار إلى الجنـة، وادعى أنه لا قيمة للأحـاديث المـزورة الـواردة في الخــروج من جهنم، وزعم أن هــذه الأحاديث هي في محل التعـارض مع القـرآن، ولهـذا يجب أن ترد، وتعارض العدل الثابت لله تعالى (راجع الصفحتين 168-169).

ثانياً:ذكر أن أهل السنة يقولون أن عصاة أمة محمد لا يُخَلَّدون في العذاب، وادعى أنهم لا يملكون دليلاً واحداً على ذلك!! (راجع كلامه في صفحة176).

وهـذا الموضـوع هو آخر موضـوع سنخصص له محلاً مسـتقلاً للنقـاش، ومع أن تهـافت كلام هـذا المـدعي بيِّنٌ عند من له أقل اطلاع على أحكـام الـدين، إلا أننا سـوف نذكر بعض الأدلة التي تدل القـارئ الكـريم والبـاحث على الحق وتبين له اختلال كلام هذا المدعي!!

سـوف نـورد فيما يلي بعض الآيـات والأحـاديث الـتي تدل على خلاف ما ادعاه هذا الرجل.

إن الأحــاديث الــتي وردت وتــدل على إخــراج أهل المعاصي من النـار بعد أن يعـذبوا ما شـاء الله تعـالى، قد بلغت حد التــواتر المعنـوى، ومنها الأحـاديث الـتي أوردها البخــاري في أول كتابــه، ومنها "**يخــرج من النــار من**

قــال لا إله إلا الله وكــان في قلبه من الخــير ما يزن مثقال شعيرة،وما يزن خردلة وما يزن ذرة"، ومنها ما أخرجه ابن اسـحق وابن جرير وابن عسـاكر عن عبـادة بن الصــامت **"كنا أحد عشر رجلا في العقبة الأولى فبايعنا الرسـول صـلى الله عليه وسـلم بيعة النساء قبل أن يفرض علينا الحرب، بايعنـاه على ألا نشرك بالله شيئا ولا نسرق ولا نزني ولا نأتي ببهتـان نفتريه بين أيـدينا وأرجلنا ولا نقتل أولادنا ولا نعي في معروف فمن وفى فله الجنة ومن غش شيئا فأمره إلى الله إن شاء عذبه وإن شاء غفر له"** وأخرجه أيضا البخاري ومسلم بنحو ذلك.

فهـذا الحـديث مع قوله تعـالى: **إن الله لا يغفر أن يشــرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشـــاء** وهـذه الآية فيمن لم يتب، نص على أن الله تعـالى يمكن أن يعـذب العاصي وكل من أخطأ ويمكن أن يغفر لـه، والأصل أن يعذب، وأما المشرك بالله تعـالى فلا يغفر الله لـه، وما دام الله تعـالى قد وضع أمر العاصي بفعل إحـدى الكبـائر بين يـدي مشـيئته فـإن هـذا العاصي يسـتحيل أن يخلد في النار، وما دام يستحيل أن يخلد في النــار ويمكن أن يعذب، فإنه يلزم حتما أنه إن عُذِّبَ فإنه لا محالة خارج من النار.

وفي هـذا دلالة على أن من دخل في النــار يمكن أن يخرج منها وبهذا يكون دليلاً على ضد دعوى قـول المؤلف أنه لم يـرد دليل على أنه يمكن أن يخــرج من النــار من دخل فيها، فتأمل.

وفي صحيح مسلم من حـديث الأعمش عن المعـرور بن سويد عن أبي ذر رضي الله عنه قال: قال رسول الله صــلى الله عليه وسـلم: " **إني لأعلم آخر أهل الجنة دخـولا الجنة وآخر أهل النــار خروجا منهـا،رجل يؤتى به يوم القيامة فيقال اعرضـوا عليه صـغار ذنوبه وارفعـوا عنه كبارهـا، فتعـرض عليه صـغار**

ذنوبه، فيقال عملت يوم كذا وكذا وكذا وكذا؟ فيقول نعم، لا يستطيع أن ينكر وهو مشفق من كبار ذنوبه أن تعرض عليه. فيقال فإن لك مكان كل سيئة حسنة فيقول ربِّ، قد عملت أشياء لا أراها ههنا. فلقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم ضحك حتى بدت نواجذه." وهو موجود في مسند الإمام أحمد، وهذا الحديث نصٌّ آخر في أن هناك من يخرج من النار؟؟!

وفي رواية ابن أبي حاتم قال: ذكر عن عبد الصمد بن عبد الوارث ثنا أبي ثنا سليمان التيمي عن أبي نضرة عن أبي سعيد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب فأتى على هذه الآية ﴿ **لا يموت فيها ولا يحيى** ﴾، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: " **أما أهلها الذين هم أهلها فلا يموتون ولا يحيون، وأما الذين ليسوا من أهل النار فإن النار تميتهم ثم يقوم الشفعاء فيشفعون، فيؤتى بهم إلى نهر يقال له نهر الحياة أو الحيوان فينبتون كما ينبت الغثاء في حميل السيل**".

وقد ثبت في الصحيحين حديث أبي ذر لما قال له النبي صلى الله عليه وسلم عن جبريل:"**من قال لا إله إلا الله دخل الجنة وإن زنا وإن سرق وإن شرب الخمر على رغم أنف أبي ذر**".

وثبت عنه قوله صلى الله عليه وسلم حكاية عن الله تعالى:" **أخرجوا من النار من كان في قلبه مثقال برة من إيمان، مثقال حبة من إيمان، مثقال ذرة من إيمان** ".

فهذه النصوص جميعاً تدل على خلاف ما ادعاه هذا المدعي من أنه لم يرد عن أحد من الصحابة أنه يخرج بعض أهل النار منها، ومن أنه لا دليل لأهل السنة على

خـروج أهل المعاصي من النـار سـواء بعد العـذاب أو بعد المغفرة أو بعد الشفاعة والمغفرة.

والحق أن الأدلة على أن أهل الكبـائر لا يخلـدون في النار وإن دخلوها كثيرة جداً، والحق أيضا أن هذه المسـألة من أضـعف أصـول المعتزلة الـتي تمسـكوا فيهـا،وهم لا يملكون دليلاً عليه.

وبـذلك نكـون قد أتينا ببعض الأدلة الكافية لإسـكات الخصم.

وأما ما ادعـاه من أن هـذه الأحـاديث تعـارض ما ورد في القرآن الكريم فهو من أعجب الأمور، وعلى كل حـال فقد أجـاب عليها العلمـاء في كتبهم أحسن الأجوبة وذكرنا نحن هذا المبحث في غير هذا المحل، بتفصـيلاته في غـير هذا المحل.

الباب العاشر

كلام حول حزب التحرير

سوف نقسم هذا الباب إلى قسمين:

الأول نـذكر فيه بعض المواضـع- ولن نـذكرها جميعها لكثرتها - التي لم نتطرق إليها ونــرى أن المؤلف قد أخطأ فيها بما يستحق التنبيه وإن كانت أصلاً تعود إلى المباحث التي نقضنا كلامه فيها من المواضيع السابقة.

الثاني:سوف نورد ما نـرى أن المؤلف قد أصـاب فيه من رده على الشـيخ تقي الـدين النبهـاني مؤسس حـزب التحرير، وربما نضيف لها بعض ما لم يذكره هو من ذلــك، وسـوف نجعل هـذا القسم مختصـراً لأننا سـوف نخصص للشيخ تقي الدين النبهاني كتابـاً كـاملاً نوضح فيه ما نـراه أنه متوجه عليه، كما يليق بمقامه.

القسم الأول

سـوف نسـير في هـذا القسم بـترتيب المؤلف في كتابه ليسهل على القارئ متابعتنا.

1- قـال في صــ27ــفحة : ليس من وظيفة السـنة الإخبار فكل خـبر يـدعي أهل الحـديث أن الرسـول صـلى الله عليه وسلم قاله إنما هو كذب على الرسول.

وقـال في صــ202ــفحة:"وكـون هـذا الفعل مطلوبا فعله أو غير مطلوب فعله .....فإنها للبيان المقطوع به أنه من الله تعالى، أما بيان كيفيات الفعل التفصـيلية فهو من بيـان الرسـول لمجملات الكتـاب وهـذا البيـان لا يتعلق إلا

بالأعمال ولا يتعلق أبداً بالإخبار فالرسول مـبين لما أجمله الله في كتابه وليس مخبراً لأن كل خبر في ذاته قابل إلى ما لا نهاية من الأخبـــار بخلاف الأفعـــال فإنها يمكن أن تتوقف إلى حد ما ".

هــذا الكلام منه الــذي يصر عليه يهــدم كثــيراً من الأركـان الـتي اعتمد عليها أهل الإسـلام في فهم الـدين، ولست أدري من أين جاء بهذا الأصل ؟!!!

وأما الاستدلال التافه الذي جاء به بعد ذلك فلا يلتفت إليه إلا غافــل، حــتى المعتزلة لم يقولــوا بهــذا الكلام، فــالعجب كل العجب من معــتزلي يخــالف المعتزلة في الأصول.

ثم يــدعي أنه يــدعو إلى فكر المعتزلــة، أي معتزلة هــؤلاء هم المعاصــرون ؟ وكيف يــدعون بالمعتزلة وهم يخالفون القدماء ببعض أو قُلْ كثيرٍ من أصولهم ؟

إن الكلام الذي أتى به لتعليل كيف أن السنة لا تكون إلا للبيان وأنه لا يجوز أن يؤخذ الخبر من الأحاديث إنما هو تعليل متهافت.

وقد اتفق أهل السنة ولا أعلم خلافـاً لهم من غـيرهم على أن الأحـاديث الـتي وردت عن الرسـول تكـون حجة سواءاً كانت إنشاءاً أو أخباراً فإنها مقبولة مطلقـاً إذا صح سندها.

وما الفرق في العقل بين أن يصدر خبر عن الرسول وبين أن يصـدر أمر ونهي عنه عليه السـلام، أليس حاصل الأمرين واحداً، فإن الأمر فيه إخبـار للنـاس بـأن حكم الله تعــالى في الأمر الفلاني هو كــذا وكــذا، فحاصل الأمر والنهي هو إخبار عن حكم الله تعالى، ونحن نصـدق النـبي في هذا لا لأن ما أخبر عنه بيـان أو خـبر أو نهي أو أمر بل لأن الرسول في ذاته صادق بدليل المعجزة التي أتى بهـا، والتي ينتج عنها صدقه في كل ما أخبر عنه.

إن كل ما أتى به الرسول وكان من أمور الدين فهو مقبول، وقد اختلف العلماء في التعبد بما كان منه عليه السلام على سبيل العادة والجبلة، ولم يكن على سبيل التبليغ وأداء الرسالة، فبعض قال يجب الاقتداء به فيه وبعض قال لا، على التفصيل المعروف في علم الأصول.

2- في صفحة 28 أدرج المؤلف الإمام ابن حجر العسقلاني والإمام السيوطي والطحاوي والبخاري ومسلم وغيرهم مع الوهابية مثل التويجري وابن باز وابن عبد الوهاب وأتباعهم من المدعين الانتماء إلى السلف مثل الألباني ومحمد أحمد شاكر وابن قيم الجوزية، وهؤلاء جميعاً على اختلافهم فيما بينهم في بعض الأمور يشتركون في أنهم يتبعون ابن تيمية أصل التشبيه والتجسيم والذي يرتكز في أصوله إلى المذهب الكرامي المعروف، ومنهم من يعلن أنه لا يقلد ابن تيمية ومنهم من يعلن أنه يوافقه في كل صغيرة وكبيرة أو حاله كذلك.

والعجب أن الإمام السيوطي والإمام ابن حجر العسقلاني معروف لدى العامة من طلبة العلم أنهم ينتمون إلى المذهب الأشعري، وأما الإمام البخاري ومسلم فعلم لدى القدماء والمحدثين أنهم ينتمون إلى مدرسة ابن كُلاب وهو يعتبر أساساً من الأسس القوية التي إعتمد عليها الإمام الأشعري في مقاومته للمعتزلة وفي تأسيس مذهبه المنسوب إليه، ومعلوم أن كثيراً من الأشاعرة عندما يذكرون ابن كلاب فهم يقولون عنه إنه من أصحابنا المتقدمين ومعنى المتقدمين عندهم أنه متقدم على الإمام الأشعري، ومعنى أنه من أصحابنا مع أن الصاحب في عرف العلماء هو الموافق أو المتبع، وهذا ينبغي أن يكون متأخراً في الزمان عن المتبوع لا متقدما، أي إنه من الموافقين لنا في الأصول التي نقول بها، ومن الناس الذين اعتمدنا نحن عليهم في بناء مذهبنا وتشييد أركانه.

فيكون المؤلف بعد هذا التوضيح قد خلط بين الفـرق مما يـبين أنه ليس أهلا للكلام في مثل هـذه المبـاحث، أو إذا أجزنا له الكلام فإنما يجوز له إلى حد معين ولا يســمح له بعد ذلك بالخوض أكثر.

3- يقول في صـ131ـفحة عن موضوع الــرزق: " بل إن الاختلاف قد تسـرب إلى الواحد من المسـلمين، فبينما تـراه يسـند الـرزق إليه تعـالى، إذ تـراه من أكـثر النـاس اجتهاداً في الحصول عليه والتكاثر فيه والحرص عليه "..

إن المؤلف يصر على فهم الأمـــــور كما يريد هو أن يفهمها لا كما ينبغي أن تفهم، فلم لا يقول إن النـاس فعلاً ينسبون الـرزق إلى الله تعـالى، على سـبيل الخلق أحيانـاً وعلى ســبيل توزيعه أحيانــاً أخــرى، كما هو مــذهب أهل الســنة، ولهــذا نــراهم يجــدون في طلب الــرزق لأنهم يعتقدون أن الكسب لا ينتفي وإن قـالوا بكـون الله تعـالى خالقاً لأرزاقهم.وذلك كما بيناه فيما سبق.

ونحن لا ننفي أن يكــون كثــير من العامة يفهمــون الرزق فهما غلطـاً، ولا ننفي كـذلك أن كثـيراً منهم يفهمها فهما صحيحا، وكل هذه الأمور يكـابر فيها المؤلف ولا يريد أن يعترف بما هو متقرر.

4- في صفـ140ـحة يقول المؤلف: " إن النبهاني لا يفرق بين السـبب الكـافي والسـبب الضـروري، فالسـعي للــرزق هو ســبب كــاف ولا يسد غــيره مكانــه، وتتحقق فاعليته من خلال السبب الضروري فالتـاجر الـذي يعـرض بضاعة وقت الكساد، أحدث السـبب الكـافي والـذي تـأخر الســبب الضــروري، وهو عــدم وجــود الطلب، فالســبب الكــافي لا يشــتغل في الفــراغ وإنما يشــتغل وفق حالة المجتمع " اهـ .

إن المؤلف يقع هنا في أخطـاء هي عبـارة عن أمثلة لما قلنـاه سـابقاً وفي أكـثر من محل من أن المؤلف لا يملك مقومـات النظر في هـذه المبـاحث، وبيـان ذلك كما يلي:

لا يوجد أمـرٌ اسـمُه سـبب كـافي وسـبب غـير كـاف سماه ضرورياً، لأن السبب لا يكـون إلا ضـرورياً في إنتـاج المسـبب، أي لا يكـون إلا كافيـاً لإنتـاج المسـبب، وإن افتُرِضَ أمـرٌ ما أنه سـببٌ ثم قيل عنه إنه غـير كـاف فـإن هذا يناقض كونه سبباً، فالسبب لا يكون إلا كافيا كما قلنا.

وأما المعـروف بين العلمـاء فهو الشـرط الكـافي والشـرط غـير الكـافي، وأنا متأكد أن المؤلف خلط بين الأمرين أي أن ما ذكرناه نحن عن الشـرط توهمه هو عن السبب.

وهو يبـني نقضه لـرأي الأشـاعرة على ما فهمه هو عنهم ورأي النبهـاني كما يقـول به على التفرقة الخاطئة هـذه بين السـبب وبين الشـرط الكـافي والشـرط غـير الكافي، فيلزم عن هـذا أن يتهـافت في جميع ما قاله عن ذلك.

ثم من قال: إن الطلب هو السـبب الضـروري للـبيع، أليس السبب للبيع هو وجود المـبيع مع العـرض مع وجـود الطلب وتـوفر الأثمـان والتراضي عليها ؟ أليس هـذا كله بمجموعه يسـمى سـبباً، وهو إن وجد فـإن الـبيع لا بد أن يوجد، أما أن يقال إن السبب الضروري هو وجـود الطلب، فهذا قول قاصر باطل.

5- قـال في صـ143ـفحة :"كيف يتـأتى إقنـاع من يعمل عند الآخـرين بـأجر شـهري يبـذل في العمل الجهد وكثـيراً ما يتحمل معانـاة نفسـية وقد يتحمل ما لا يطيقه مجبراً نفسه على ذلك، وبصورة أخرى يعلم أن مسـتأجره

ظالم يزيد المعاناة ويقلل الأجر ويسيء المعاملة، ويقال له هذا رزق الله لك ؟! " اهـ .

هـذا الكلام من المؤلف إنما هو مغالطة مكشوفة وتهافت بيِّنٌ، لأن الذي يقال حقيقة عن الرزق الموصوفة حالته: هذا هو الرزق الذي اكتسبتَه أنت؟ وما اكتسبه الإنسان لا يجب عليه أن يرضى به بمعنى أن لا يطلب المزيد منه، وإلا لانتفى وجوب السعي.

وفي الوقت نفسه أيضاً يقال عن الرزق الموصوف بأنه خلقه الله تعالى لمن اكتسبه وعلى حسب اكتسابه المحكوم بالقوانين العادية، أي بالأحكام العادية.

وما أكثر المغالطات التي ذكرها المؤلف في كتابه هذا وما نذكره نحن هنا ما هو إلا عينات على ذلك.

6- أورد المصنف مثالا في رأيه عن التناقضات التي يقع فيها حزب التحرير، وذلك في ص172 فقال: "يؤكد حزب التحرير عدم جواز تكفير المسلمين الشاهدين الشهادتين بل الشهادة الواحدة، كما هي في حديث أبي هريرة ويتناسى حزب التحرير تكفيره لبعض حكام المسلمين لأن أعمالهم وتصرفاته تنم عن اعتقادهم " اهـ .

إن ما قال المؤلف هنا ينطوي على غلطين:

الأول:لا يوجد في كلام الحزب ما يدل على أنه يقول بإيمان من شهد بالشهادة الواحدة فقط، بل كل كلامه يدل على خلاف ذلك، وما ادعاه المؤلف عبارة عن اتهام محض.

الثاني:ما ذكره الحزب أولاً من عدم تكفير من نطق بالشهادتين ثم تكفيره لبعض حكام المسلمين لا ينطوي

على تناقض، لأن عدم التكفير المذكور مشروط بعدم مناقضة الشهادتين بالفعل أو بالقول أو الاعتقاد، وهذا هو الأصل، وأما تكفيره لبعض الحكام فلأن هؤلاء الحكام قد فعلوا بما يخالف مدلول الشهادتين، إما بالعمل أو بالقول أو بالاعتقاد، وهذا الحال لا تناقض فيه، بل فيه عدم فهم من المؤلف لما قاله الحزب أو تحريف لكلامهم وتشنيع عليهم.

القسم الثاني

في هذا القسم سوف نذكر بعض النقاط التي أوردها المؤلف معترضاً على حزب التحرير ونوافقه فيها نحن، وقد نزيد على ذلك بذكر بعض المسائل التي يقول بها الحزب ونعارضه فيها:

1- صار الكثير من الأحزاب والجماعات الإسلامية يميلون نحو الفكر السلفي، وصاروا يبنون أصولهم على مفاهيم من يأخذونها من السلفيين.

وأما حزب التحرير فقد تأثر الكثير من أفراده بهذه المفاهيم واتجه نحوها دون أن يشعر أنها مخالفة لكثير من الأصول التي يبني عليها الحزب أصوله.

ولكن انفعال وتأثر الحزب بهذا الأمر أقل بكثير من تأثر غيره من الأحزاب لأنه يملك عدداً من الأصول التي يمكنها أن تصمد أمام الحملة السلفية على الفكر الحديث بكامله، وقد لاحظ المؤلف هذا الأمر فقال في صفحة 30:"بل إن الحزب تراجع وتحول من أشعري الأصول إلى سلفي الأصول، إذ لا فرق بين عضو حزب التحرير والألباني من ناحية أصولية" اهـ، إلا أن كلام المؤلف بهذا الصدد مبالغ فيه كالعادة.

ونحن عندما نقول إن الحزب تأثر بمقـولات السـلفية إلى حد ما، إنما نعني تأثر كثير أفراده بشكل أساسي، ولا ننسى تأثر بعض القياديين بهم أيضاً.

وقد صـار لا يخفي علينا الأسـلوب المبـالغ فيه الـذي ينتهجه المؤلف سـواءاً في مناقشة الأشـاعرة أو مناقشة غيرهم من أصحاب الأفكـار، وبالتـالي لا يجـوز أن ينخـدع القارئ بهذا الكلام كثيراً.

2- لقد منع الحزب من التفكـير في الأمـور العقائدية باسـتخدام أسـلوب التفكـير الـذي اسـتخدمه المتكلمـون وادعى أن هـذا الأسـلوب لم يعرفه المسـلمون إلا بتقليد الفلسفة اليونانية، ولهذا لا يجوز استخدامه!!

وبالتالي فقد ترتب على هذا الموقف عدة آراء تتعلق بمسـائل من العقيـدة الإسـلامية منها الكلام في القضـاء والقدر حين ادعى أن البحث في هذه المسألة لم يـأت إلا من تـأثر المسـلمين باليونـان، وكـذلك بالنسـبة لبعض المسائل الأخرى.

ومن هذه المسائل الكلام في الصفات التي يجب أن يثبتها المسلم لله تعـال، .فـإن الحـزب لم يتكلم في هـذه المسألة لا باعتبار أن التبني لا يجوز فيها، ولكن باعتبار أن نفس هذه الأساليب ليست صـحيحة ؟! وهو بهـذا الموقف يكون قد حرم نفسه من كثـير من الأمـور الـتي أبـدع فيها المتكلمون في مجالات شتى.

وقد أجاد المؤلف في الإشـارة إلى هـذا الغلط الـذي وقع فيه الشـيخ تقي الـدين النبهـاني وهو الادعـاء بـأن المتكلمين قد قلـدوا الفلاسـفة اليونـان في علم الكلام، وذكر في أكـثر من صـفحة أن تقي الـدين النبهـاني يصر على أن المتكلمين مقلـدون لليونـان في منـاهجهم وفي كثير من أقوالهم،كما قال في صـ47ـفحة:"يصر النبهـاني

على أن أبحاث المتكلمين الإسـلاميين هي أبحـاث متـأثرة بالفلسـفة اليونانية دون أن يقـدم دليلا واحـدا يؤكد مقالته والمغالطة واضحة في القول" اهـ، وفي صـ48ـفحة يقول المؤلف أيضا: "خرافة تأثير الفلسفة في فكر الاعـتزال أو علم الكلام قبلها النبهـــاني دون إعـــادة نظر ودون بحث وتمحيص" اهـ . .

وقد نص المؤلف على هذا المعنى في أماكن عديدة، وكلام المؤلف في هذه المسألة صحيح تماماً، فـإن القـول بأن علماء الكلام قد تأثروا تماماً بالفلسفة كلام سـاقط لا يلتفت إليـه، وهـذه الفكـرة روج لها في هـذا العصر وفي العصور السابقة فريقان، الأول هم ذوو الأفكار المتحجـرة من المجسـمة ومن الـذين ينتسـبون إلى أهل الحـديث، وبعض المنتســـبين إلى أهل الســـنة من دون وعي لما يقولـون، ومخـالفين للمحققين من أهل السـنة في هـذا القول.

الفريق الثـاني:كثـير من البـاحثين المعاصـرين الـذين ادعـوا أن المتكلمين لم يـأتوا في أبحـاثهم بشـيء يـذكر ويستحق الالتفات إليه، بل كانوا في أكثر مباحثهم مقلدين لليونان، وأنهم لم يخدموا الفكر الإنساني بشـيء يسـتحق الـذكر، وهـؤلاء قد تبعـوا الكثـير من المستشـرقين في قولهم هذا.

ومن ضـــعف الفكـــرة أن يقـــول أحد المفكـــرين المسـلمين بهـذه المقولة دون أن يعي خطورتهـا، وقد ردَّ الكثـير من المفكـرين المعاصـرين والقـدماء على هـذا الادعاء ونقضوه نقضاً لا تقوم له قائمة عند من تدبره.

3- مما تـــرتب على الفكـــرة الســـابقة - أي أن المتكلمين قد تأثروا بالفلاسفة - نهي تقي الـدين النبهـاني عن الخـوض في الكلام على صـفات الله تعـالى وإتهامه

للمتكلمين بـأنهم قد خاضـوا في ذات الله تعـالى عنـدما تكلموا على بعض أحكام الصفات.

وقد شنع الشيخ تقي على المتكلمين وادعى أنهم قد تجـاوزا الحد المسـموح به شـرعاً عنـدما خاضـوا في تلك المباحث.

وأما المؤلف فقد عارض النبهاني في ذلك، وقال في صـــفحة 44: " إن البحث في الصـــفات ليس بحثا في الذات لأن هذه الصفات من مستلزمات الوجـود والكمـال وهو بحث في استحقاق الذات " اهـ .

وهذا الكلام من المؤلف صحيح، وقد أشــرنا نحن إليه في أكثر من محل وفي أكثر من كتـاب لنـا، وقد نص عليه كبار المتكلمين، أي إن البحث في الصــفات ليس بحثا في الذات، وبالتالي فإنه لا يحرم شرعاً الخـوض فيهـا، والحق أن هـذا الموقف الـذي تبنـاه حـزب التحرير أو على الأقل الذي قـال به الشـيخ تقي واتبعه فيه سـائر أفـراد الحـزب على حد علمي، قد أفقد الحزب الكثير من الفوائد العلمية التي كان يمكن أن يستفيدها من العلماء الأوائل، فهو بهذا الموقف قد وضع حاجزاً بينه وبينهم منعه من هذه الفوائد.

4- إن النبهـــــاني لما نقد المتكلمين في موضــــوع القضاء والقدر من حيث أنهم بنوا أصـوله على أسـاس أن الله تعالى هل هو الخالق للأفعال أو العبـاد، وقد عارضـهم في ذلك وادعى أن هذا التأسيس غلـط، وعارضه في ذلك المؤلف ومجـرد معارضـته له في ذلك أمر صـحيح وأما أن الأساس الذي بـنى المؤلف عليه البحث هل هو صـحيح أو لا فهذا أمر آخر بيناه في موضعه أثناء ردنا عليه.

5- رد المؤلف الـذي وجهه على الأشـاعرة كما ادعى في موضـوع الآجـال كـان الأحـرى به أن يقـول إنه متوجه على الحـزب فقـط، لا عليه وعلى الأشـاعرة، وبيـان هـذا يتضح في مناقشتنا للمؤلف فيما سبق.

وعلى كل الأحوال فهذا لا يعـني أن طريقة مناقشـته للحزب صحيحة، بل فيها أغلاطٌ كثيرة أيضاً.

6- كما أن معارضة المؤلف للحزب في قضية الرزق هي صـحيحة، كما لا يخفى على أحـد، ولكنه قد أدخل في ضمن كلامه الصحيح هذا أموراً كثـيرة فيها أغلاط واضـحة يتضح بعضها من مناقشتنا للمؤلـف، من أهمها أنه نفى أن يكـون قسم من الـرزق من عند الله تعـالى مباشـرة بلا كسب من العبد كما أشـرنا إليه في الـرد، وهـذه النقطة كبـيرة الخطر كما لا يخفى وتجاهلها متسـبب عن سـوء النظر والقصد.

وجـلُّ اعتراضـنا على المؤلف في هـذه المسـألة إنما هو اتهامه للأشاعرة وإلصـاقه بهم الفهم الغالط وذلك كما أشرنا في ردنا عليه، وأيضا في التلـبيس على الحـزب في بعض النقـاط، وإن كـان قد تهـافت هو كثـيراً في هـذا الموضوع كما اتضح للقارئ الكريم.

7- ونفس الكلام يقال في مسألة النصر، فإن الحزب فـرق بأسـلوب كبـير بين السـبب والنتيجة ولم يلتفت إلى مفهـوم السـبب العـادي كما وضـحناه نحن في ردنا على المؤلـف، ومن هنا توجه عليه كثـير مما أورده المؤلـف، وهـذا مع مغـالاة المؤلف في كثـير من المواضع من غـير وجه حق.

8- وأما موقف النبهاني من الهـدى والضـلال وقولـه: إن رأي أهل السنة والجماعة ورأي الجبرية واحد فهو كلام باطل بلا ريب، فــالفرق كبــير بين رأي الجبرية ورأي أهل السنة كما بيناه في أول هذا الرد.

خاتمة

لقد ذكر المؤلف لهـذا الكتـاب، المتهـافت كما رأينـا، في نهايته بعض الكلام يريد منهم أن يثبت أن المعتزلة هم الوحيـدون في التـاريخ الإسـلامي الـذين يسـتحقون أن يمدحوا، وهذا منه يستدعي غاية العجب والاستغراب، فإن أحداً من العقلاء لا ينكر أن للمعتزلة أفضالهم في التـاريخ لما قـدموه للإسـلام من خـدمات وإن خالفنـاهم نحن في مقولاتهم التي يتشبثون بها، ويكفي أن شـيخ الإسـلام تقي الدين السبكي وهو من هو في العلم والتقـوى والـورع قد شهد له بالعلم أعداؤه وأحباؤه قد قال في بداية رده على ابن زفيل وهو المجسم المشـهور بـابن قيم الجوزيـة: " وهاتـان الفرقتـان المعتزلة والأشـاعرة هما فحولتا أهل الإسـلام "، ولو كنت في حـال أسـتطيع فيها أن أذكر نصه كما هو لفعلت ولكـني قد كتبت هـذا الكتـاب ولا يتـوفر عنـدي إلا أقل المراجع في سـائر العلـوم، وكثـيراً ما اعتمدت على الملاحظات التي كتبتها في دفـاتري الخاصة والكتب الـتي سـطرتها للـرد عل هـذا الكتـاب، ولو كـان الظرف غير ما ذكرت لأوردت في هذا الرد من النقـول ما تتحير منه العقول ومن التحقيقـات المسـتقيمة ما يطـرب له طـالب الحـق، مع أن ما ذكرته هنا يكفي للـرد على ادعـاءات صـاحب الكتـاب، وفيه من التنبيهـات ما تعين القـارئ على التنبه إلى ما لم أتعـرض له بـالرد والنقض على التفصـيل بل إن فيه مع هـذا من التحقيقـات ما يعـزُّ وجوده في كتاب آخر، وما التوفيق إلا من عند الله.

انتهى الكتاب

والحمد لله رب العالمين

والله هو الموفق على الحقيقة

وليس لنا إلى غير الله تعالى حاجة ولا مذهب